متفکر شهید

استاد

مرتضی

مطهری

شرح منظومه



بسم الله الرحمن الرحيم

شرح منظومه

پیشگفتار

باسمه تعالی

کتاب حاضر درسهای شرح منظومهٔ متفکّر شهید استاد مطهری رضوان‌الله علیه در دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی می‌باشد که اینك تقدیم خوانندگان محترم می‌گردد. برای روشن شدن چگونگی تدوین این کتاب تذکّر پاره‌ای نکات ضروری است:

الف. این درسها در فاصله سالهای ۳۹ تا ۴۷ مکرّراً توسط استاد شهید برای دانشجویان تدریس می‌شده است و دانشجویان نیز برخی عیناً مطالب استاد را یادداشت می‌کردند و بعضی نیز به صورت خلاصه برداری؛ لذا از مباحث گوناگون این سلسله درسها نسخه‌های متعدّدی در دست است که توسط دانشجویان به استاد ارائه گردیده بود، و ایشان نیز خود ازمیان آنها یك نسخه را که کاملتر بود انتخاب و اضافات سایر نسخ و یا مطالب دیگری را که لازم می‌دانستند بر آن نسخهٔ اصلی افزوده‌اند و سپس به صورت پلی‌کپی در اختیار دانشجویان قرار گرفته است. در تهیّهٔ کتاب حاضر قسمت عمدهٔ مطالب از روی نسخهٔ پلی‌کپی شده‌ای که به خطّ خود استاد تصحیح شده بود استفاده شده است. برخی از مباحث نیز توسط خود استاد در نسخهٔ خطّی اصلاح و محشّیٰ گردیده بود که آنها نیز عیناً به همان صورت به طبع رسید.

چاپ اول این کتاب در سالهای اول بعد از انقلاب اسلامی صورت گرفته است. در تنظیم اولیه، در بحث «اتّحاد عاقل و معقول» از میان چند نسخهٔ موجود و برخی یادداشتهای مربوط به این بحث تلفیق صورت گرفته است که در این موارد نیز ترتیب این تلفیق توسط خود استاد در یادداشتی که در ابتدای این قسمت قرار داشت مشخص گردیده بود. این تلفیق باعث بالاتر رفتن سطح این مبحث از سایر مباحث این کتاب گردیده است و شاید اگر انجام نمی‌شد بهتر بود، ولی نظر به اینکه این کتاب از ابتدا به همین صورت چاپ شده است اکنون نیز به همان شکل منتشر می‌شود.

ب. افتادگیهایی که در مباحث این کتاب با تطبیق به متن شرح منظومهٔ سبزواری مشاهده می شود در اصلِ تدریس این مباحث توسط استاد نیز به همین صورت بوده و به تشخیص ایشان در تعیین ضرورت و سطح مطالب نسبت به مستمعین و خوانندگان مربوط می شود.

ج. کتاب حاضر شامل شرح و تفسیر سه مقصد از مقصدهای هفتگانهٔ شرح منظومهٔ حکیم متألّه حاج مولیٰ هادی سبزواری قُدّس سرّه می باشد به این ترتیب: فریده اول تا سوم از مقصد اول، که متضمّن «امور عامّه» از حکمت اسلامی است. فریدهٔ هفتم از مقصد اول، که مربوط می شود به مباحث علّت و معلول. فریدهٔ اول از مقصد سوم که در الهیّات بالمعنی الاخصّ است یعنی احکام ذات واجب تعالی از اثبات وجود تا توحید وجود و رفع شبهات مربوط به آن. آخرین قسمت، شرح و تفسیر فریدهٔ اول از مقصد چهارم می باشد که عبارت است از بحث در حقیقتِ جسم طبیعی و اثبات هیولیٰ و ابطال جزء لایتجزّیٰ و تناهی ابعاد، که در واقع این مباحث در حکم «امور عامّهٔ» بخش طبیعیّات و قسمت قابل اعتنا و اعتماد طبیعیّات قدیم می باشد. بنابراین در این درسها رعایت ترتیب منظومه سبزواری نگردیده بلکه استاد شهید در ترتیب مباحث بیشتر به اهمیّت و ضرورت مباحث برای دانشجو توجّه داشته اند.

د. استاد معظّم مرحوم شهید مطهری علاوه بر این سلسله دروس در شرح منظومه، یك دوره درس دیگر نیز تحت همین عنوان داشته اند که این دوره مربوط می شود به سالیان پایانی از عمر پربرکت ایشان، یعنی تقریباً از سال ۵۴ تا ۵۷ که در منزل ایشان و با حضور جمعی از اساتید فلسفهٔ غرب از دانشگاه تهران و برخی دیگر از صاحبنظران و علاقه‌مندان به این مباحث تشکیل می شد. سبك این دو دوره درس استاد متفاوت است و نحوهٔ ورود و خروج در بحث با یکدیگر فرق می کند. در دورهٔ اول که اینك پیش‌رو دارید روال بحث به سبك کلاسیك فلسفهٔ اسلامی و متناسب با سطح دانشجویی است و در دورهٔ دوم بحث به شیوهٔ تطبیق فلسفهٔ اسلامی با فلسفهٔ غرب می باشد که حضور اساتید فنّ در این زمینه بر ارزش بحث می افزاید. دوره دوم مذکور تحت عنوان «شرح مبسوط منظومه» منتشر شده است.این اثر از آثار استاد نیزباتوجه به موضوعِ آن که فلسفه است، از نظر سلاست بیان و غنای محتوا در نوع خود کم‌نظیر است و بجاست که در دانشگاهها و حوزه های علمیه به عنوان کتاب درسی استفاده شود، خصوصاً که از ابتدا نیز به همین نیّت تدوین شده است. از خداوند متعال توفیق بیشتر مسألت می کنیم.

مهر ۱۳۷۳ برابر با ربیع‌الثانی ۱۴۱۵

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

فهرست مطالب

شرح منظومه

مقدمه

یا واهِبَ العَقلِ لَکَ المَحامِدُ　　إلی جَنابِکَ إنتَهی المَقاصِدُ

ای بخشنده خرد، تمام سپاسها ویژه توست

همه مقصدها و هدفها به سوی بارگاه تو منتهی می‌شود

شرح: در این بیت عالی و زیبا، هم از مبدأ سخن رفته است و هم از معاد؛ هم به اوّلیت خداوند اشاره شده و هم به آخریّت او (هو الأوّل و الاخر).[1] آنجا که می‌گوید: «همه سپاسها ویژه توست» منظور این است که: تو مبدأ کل هستی، هر خیری و فیضی به سبب هر کس و هر چیز به کسی برسد از ناحیه توست، زیرا سر رشته همه اسباب و علل به دست توست و همه نظام از اراده تو برخاسته است، از این رو همه سپاسها ویژه توست؛ و آنجا که می‌گوید: «همه مقصدها و هدفها به سوی بارگاه تو منتهی می‌شود» منظور این است که: همه اشیاء هر چه را می‌جویند، در نهایت امر، تو را می‌جویند و به

---

۱. حدید/ ۳.

هر سو می‌روند. به سوی تو می‌روند، از تو پدید آمده‌اند و به سوی تو باز می‌گردند إِنّا لِلّه وَ إِنّا إِلَیهِ راجِعون[۱].

چنانکه می‌دانیم لُبّ لُباب حکمت الهی شناختن مبدأ و معاد جهان است، همه مطالب و مسائل دیگر در این فلسفه در حکم مقدمه این دو مطلب و یا در حاشیه این دو مطلب است. علی هذا بیت اول منظومه اشاره است به لُبّ لُباب حکمت الهی.

یا مَن هُوَ اختَفی لِفَرطِ نُورِه   الظّاهِر الباطِن فِی ظُهُورِه

ای آنکه از بسیاری نورانیّتش پنهان است
ای پیدایی که به سبب پیدایی‌اش ناپیداست

شرح این بیت را از الهیّات بالمعنی الاخص باید جست[۲].

---

۱. بقره/ ۱۵۶.

۲. توضیح مختصر اینکه: در الهیات ثابت شده که: ذات پاک باری تعالی از شدّت ظهور در خفاست. برای اینکه اندکی با این مطلب آشنا شویم باید سه مقدمه ذکر بکنیم:

الف. همان طور که وجود بر دو قسم است: وجود اشیاء برای خود (وجود عینی) و وجود اشیاء برای ما (وجود ذهنی)، ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور اشیاء برای خود و ظهور اشیاء برای ما. پس وقتی که از ظهور و پیدایی یا از بطون و ناپیدایی یک چیز سخن می‌گوییم، گاهی بحث در ظهور آن شیء برای خود است و گاهی بحث در ظهور آن شیء برای ماست.

ب. در حکمت الهی ثابت شده که «وجود» مساوی با «ظهور» است و «خفا» از «عدم» ناشی می‌شود؛ هر موجودی به هر اندازه و هر درجه از وجود بهره‌مند است از ظهور نیز بهره‌مند است و به هر اندازه عدم و نیستی با وجودش توأم و در وجودش متخلّل است از ظهور بی‌بهره است؛ پس موجودی که در حد اعلی و درجه اکمل از وجود است، در حد اعلی و درجه اکمل از ظهور است.

ج. هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیست میان دو نحو از ظهور، یعنی چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حد اعلی از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حد اعلی است، بلکه تا اندازه‌ای بر عکس است، زیرا ظهور هر شیء برای ما، بستگی دارد به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا. قوای حسی ما طوری ساخته شده که فقط قادر است موجودات مقیّد و محدود و دارای ضد و مثل را ادراک نماید و در خود منعکس کند. حواسّ ما از آن جهت رنگها و شکلها و آوازها و غیر اینها را ادراک می‌کند که این موجودات محدودند. مثلًا ما از آن جهت «سفیدی» را ادراک می‌کنیم که در یک جا هست و در یک جا نیست، در یک زمان هست و در زمان دیگر نیست. اگر همه جا همه وقت سفید می‌بود ما هرگز سفیدی را نمی‌شناختیم و مفهومی از سفیدی در ذهن خویش نداشتیم. ما از آن جهت به وجود نور پی می‌بریم که گاهی هست و گاهی نیست، در جایی هست و در جایی نیست. اگر سایه و ظلمت نبود نور هم شناخته نمی‌شد. اگر جهان همیشه و همه جا به یک منوال روشن بود ما هرگز متوجه وجود «نور» یعنی همان چیزی که در پرتو او همه چیز دیگر را می‌بینیم نمی‌شدیم.

←

ثُــمَّ عَلَــی النَّبــیِّ هــادِی الامَّــهٔ   وَ آلِــهِ الغــرّ صَــلوهٔ جمَّــهٔ

پــس (از سـپاس خــدا)، بــر پیــامبر راهنمــای اسـت
و بـــر اهـــل بیـــت تابنـــاک او درود فـــراوان

وَ بَعــدُ فالعَبــدُ الأثــیمُ الهــادِی   لا زالَ مَهــدیّا إلــی الرِّشــادِ

و بعـــد، پـــس بنـــده گنهکـــار، هـــادی
کـــه همـــواره بـــه صـــواب رهنمـــون بـــاد

یَقــولُ هــاؤُم إقــرَؤوُا کِتابَیــه   مَنظــومَتی لِسُــقمِ جَهــل شــافِیَه

مـــی‌گویـــد: بیاییـــد کتـــاب مـــرا بخوانیـــد
ایــن منظومــه بهبــودی بخــش بیمــاری نــادانی اسـت

→

اگــر خورشــید بــر یــک حــال بــودی   شــعاع او بــه یــک منــوال بــودی
ندانســتی کســی کــاین پرتــو اوســت   نبــودی هــیچ فــرق از مغــز تــا پوسـت
جهــان، جملــه فــروغ نــور حــق دان   حــق انــدر وی ز پیــدایی اسـت پنهــان
چــو نــور حــق نــدارد نقــل و تحویــل   نیایـــد انـــدر او تغییـــر و تبـــدیل

همچنین است آوازها؛ اگر همیشه یک آواز را به یک نحو می‌شنیدیم هرگز آن را نمی‌شنیدیم. آری: «تُعرَفُ الأشیاءُ بِأضدادِها».

اکنون که این سه مقدمه معلوم شد می‌گوییم ذات حق که صرف الوجود و فعلیّت محضه است و هیچ جنبه عدم و قوّه در او نیست، از نظر ظهور برای خود عین ظهور است، هیچ جنبه بطون و خفایی در او نیست؛ و اما از نظر ظهور برای ما چنین نیست، همان کمال ظهورش منشأ خفا و بطون برای ماست. چون او وجود نامحدود است و همه جا و همه وقت و با همه چیز هست و هیچ چیزی و هیچ جایی و هیچ زمانی از او خالی نیست، برای حواس ما و قوای ادراکی ما که محدودند قابل ظهور نیست. کمال ظهور ذات حق و لا نهایی وجودش سبب خفای از ماست. این است معنی این جمله که می‌گویند: «ذات حق از شدت ظهور در خفاست» و این است معنی سخن حکما که می‌گویند: «جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است»، یعنی او که «هُوَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ» است چنین نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزء دیگر باطن است، او اساساً جزء ندارد، او تمام وجودش ظاهر و تمام وجودش باطن است. علی علیه السلام می‌فرماید:

وَ کُلُّ ظاهِرٍ غَیره غَیرُ باطِنٍ وَ کُلُّ باطِنٍ غَیره غَیرُ ظاهِرٍ*. هر ظاهری غیر از خدا فقط ظاهر است و دیگر باطن نیست و هر باطنی غیر از خدا فقط باطن است و ظاهر نیست.

(مرحوم شیخ محمّد عبده در پاورقیهای نهج البلاغه این جمله را به غلط نقل و معنی کرده است).

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال   نهــان ز چشــم جهــانی ز بــس کــه پیــدایی

*** نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۶۴.**

نَظَمتُها فِی الحِکمَةِ الّتی سمتُ   فِی الذِّکرِ بِالخِیرِ الکَثیرِ سَمَّیتُ

این منظومه را در حکمت اعلی به رشته کشیدم
همانکه در قرآن با نام «خیر فراوان» نام برده شده است

شرح: در مصراع دوم این بیت اشاره می‌کند به آیه ۲۶۹ از سوره بقره که می‌فرماید:

یؤتي الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا.

خداوند به آنکه بخواهد و مصلحت بداند «حکمت» عطا می‌فرماید و هر که به او حکمت عطا شود خیر فراوان به او داده شده است[۱].

سَمَّیتُ هَذا غُرَرَ الفَرائِد   أُودَعتُ فِیها عَقدُ العَقائِد

این کتاب را «غرر الفرائد» نامیدم
و در این کتاب عقاید و افکار گره مانندی به ودیعت نهادم

شرح: منظومه حاجی سبزواری مجموعاً دو بخش است و خود مؤلّف هر بخش را کتابی جداگانه قرار داده و نامی خاص بر آن نهاده است:

الف. منطق.

ب. حکمت.

بخش منطق را «اللّئالی المنتظمة» و بخش حکمت را که اکنون قسمتی از آن را شرح می‌کنیم «غُرَرُ الفَرائِد» نامیده است.

فَها أنا الخائِض فِی المَقصود   بِعونِ رَبّی واجِب الوُجود

---

۱. حکمت یعنی دریافت حقیقت. از آن جهت به دریافت حقیقت «حکمت» گفته می‌شود که استحکام دارد و پشتوانه‌اش واقعیت است؛ بر خلاف دریافتهای غیر منطبق با واقعیت که استحکام ندارد و مانند خانه عنکبوت سست و بی بنیاد است. فلسفه‌ها به هر اندازه صحیح و مطابق با واقع باشند شایستگی این واژه مقدس را دارند. بشر در تلاشهای خویش در جستجوی «حکمت» یعنی دریافتی صحیح و منطبق با واقعیت است و اما اینکه چه اندازه در این راه توفیق حاصل کرده است خدا می‌داند. بدیهی است که پیروان هر مکتبی به هر نسبت که به عقاید و افکار خویش ایمان داشته باشند آن را «حکمت» تلقی می‌کنند. حاجی سبزواری که مؤمن به مکتب فلسفی اسلامی و بالخصوص به نحله صدرایی است، مطالب این فلسفه را بلا تردید مصداق «حکمت» می‌داند.

هان، شروع می‌کنم به آنچه در نظر داشتم
به یاری پروردگارم ذات واجب الوجود

أَزِمَّةُ الأُمُورِ طرّاً بِيَدِهِ　　وَ الكُلُّ مُستَمِدَّةٌ مِن مَدَدِهِ

مهار همه چیز در دست اوست
همه چیز از عنایت او استمداد می‌کند

إنّ كِتابَنا عَلَى مَقاصِد　　وَ كُلُّ مَقصَدٍ عَلَى فَرائِد

این کتاب مشتمل بر چند مقصد است
و هر مقصدی مشتمل بر چند فریده است

شرح: حاجی سبزواری مؤلّف کتاب، ترتیب ابواب و فصول بخش حکمت را به این نحو قرار داده که آن را به هفت «مقصد» تقسیم کرده و هر مقصدی را به «فریده» هایی منقسم نموده است و هر فریده را در ضمن «غُرَر» هایی بیان کرده است به این ترتیب[۱]:

مقصد اول: امور عامّه　　مقصد چهارم: طبیعیات
مقصد دوم: جواهر و اعراض　　مقصد پنجم: نبوّات و منامات
مقصد سوم: الهیّات بالمعنی الاخص　　مقصد ششم: معاد
مقصد هفتم: اخلاق

چنانکه معلوم است، این بخش از کتاب با همه اختصار، در یک فن و علم نیست، مشتمل بر علوم و فنونی است. مقصد چهارم این کتاب به تنهایی مشتمل بر چند علم است. همه این علوم و فنون را در قدیم تحت لفظ «حکمت» جمع می‌کرده‌اند و قسمتی از آن را «فلسفه الهی» می‌نامیدند که عبارت است از سه مقصد اول از بخش حکمت و فریده اول از مقصد چهارم و تمام مقصد ششم.

کلمه «فریده» که عنوان ابواب این بخش است به معنی «گوهر نفیس» است و کلمه «غرر» جمع «أَغَرّ» است که به معنی «بسیار نیکو» است، پس «غرر الفرائد» یعنی

۱. مقصد ← فریده ← غرر

گوهرهای نفیس بسیار نیکو؛ و اما کلمه «غرر» که عنوان فصلهای کتاب منظومه است، همان طوری که خود مؤلّف توضیح داده است، ممکن است به ضمّ «غین» خوانده شود که البته جمع «اغر» خواهد بود و به همان معنی است که گفته شد و ممکن است به فتح «غین» خوانده شود، در این صورت مصدر خواهد بود و مفهوم سفیدی و روشنایی می‌دهد.

فَالمَقصَدُ الأَوَّلُ فِی ما هُو عَم — اولیه کانَت فِی الوُجُودِ وَ العَدَمِ

مقصد اول در امور عامّه است

اولین فریده از این مقصد در وجود و عدم است

شرح: مقصد اول در امور عامّه است. امور عامّه همان است که ما آن را «کلّیّات فلسفه» نامیدیم. امور عامّه کلید فلسفه الهی است. از نظر حکمای الهی بدون اینکه قبلًا درباره امور عامّه تحقیق کافی به عمل آید بحث فلسفی در مسائل مربوط به مبدأ و معاد بیهوده است. مباحث امور عامّه در یونان قدیم شناخته شده بوده است ولی در فلسفه اسلامی توسعه شگرفی یافته و رشد و تکامل بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است.

امور عامّه که مقصد اول کتاب منظومه است و موضوع بحث ماست مشتمل بر هفت فریده است به این ترتیب:

فریده اول: وجود و عدم	فریده چهارم: قوّه و فعل
فریده دوم: وجوب و امکان	فریده پنجم: ماهیت
فریده سوم: قدم و حدوث	فریده ششم: وحدت و کثرت

فریده هفتم: علت و معلول

این هفت باب که تحت عنوان «هفت فریده» در این کتاب ذکر شده است مجموع امور عامّه را تشکیل می‌دهد و لازم است در معرفت آنها کمال کوشش به عمل آید.

فریده اول که در «وجود و عدم» است از سایر فریده‌ها اهمّیت بیشتری دارد.

مخصوصاً در فلسفه صدرایی مسائل وجود اهمیت فوق العاده‌ای یافته و سرنوشت اکثر مسائل فلسفه با مسائل وجود بستگی پیدا کرده است. مجموع مسائلی که در این فریده تحت عنوان «وجود و عدم» بحث می‌شود عبارت است از:

۱. بداهت وجود ۲. اشتراک وجود ۳. مغایرت و اتحاد وجود با ماهیّت ۴. اصالت وجود ۵. عینیّت وجود و ماهیّت در ذات واجب ۶. وحدت و کثرت وجود ۷. وجود ذهنی ۸. معقولات ثانیه ۹. انقسام وجود به مطلق و مقیّد ۱۰. احکام سلبیّه وجود ۱۱. منشأ تکثّر وجود ۱۲. مساوات وجود و ثبوت و شیئیّت ۱۳. عدم تمایز و عدم علّیت میان اعدام ۱۴. امتناع اعاده معدوم ۱۵. حل شبهه معدوم مطلق ۱۶. مناط صدق در قضایا ۱۷. تعلق جعل به وجود.

این هفده مسأله رؤوس مطالب فریده «وجود و عدم» است و ما به همین ترتیب که شماره گذاری کردیم، نه به ترتیب منظومه، درباره آنها بحث می‌کنیم.

فریدهٔ اوّل: وجود و عدم

غرر اوّل:
بداهت وجود

مُعَرِّفُ الوُجُودِ شَرحُ الآِسمِ　　وَ لَیسَ بِالحَدِّ وَ لا بِالرَّسمِ

تعریف وجود، شرح اسم است
نه حدّ است و نه رسم است

شرح: اولین مبحث از مباحث وجود مبحث «بداهت وجود» است. این مبحث بدان جهت بر همه مباحث دیگر مقدم ذکر شده که موضوع فلسفه اولی «موجود» است و چنانکه می‌دانیم اولین مطلبی که در هر علم باید دانسته شود این است که موضوع آن علم چیست و آن علم در اطراف چه چیزی بحث می‌کند؛ و چون موضوع فلسفه کلی «موجود» است پس باید بدانیم معنی «وجود» چیست و تعریف آن کدام است؛ بعلاوه اغلب فصول این فریده درباره موضوعاتی است که «وجود» قید آنهاست، از قبیل اصالت وجود، اشتراک وجود، وحدت وجود و ... فرضاً شناختن موضوع علم ضروری نباشد، شناختن موضوعات مسائل ضروری است و الّا آن مسائل برای دانشجو مفهوم روشنی نخواهد داشت؛ این است که علاوه بر اینکه در اول هر علم موضوع آن علم به طور صحیح تعریف می‌شود، در اوّل هر مسأله نیز موضوع آن مسأله اگر قبلًا تعریف نشده باشد تعریف می‌شود ولی این در صورتی است که موضوع علم یا موضوع مسأله

بدیهی نباشد، نظری باشد؛ اگر بدیهی باشد مستغنی از تعریف است.

مفهوم «وجود» و «موجود» بدیهی است؛ یعنی هر کسی، از آنها تصور روشن و واضحی دارد. حتّی اینکه «مفهوم وجود بدیهی است» نیز بدیهی است. در بدیهیّات نباید استدلال کرد، به تذکّر باید قناعت نمود.

هر کس به ذهن خویش مراجعه کند می‌بیند تصور بسیار روشنی از «وجود» یا «هستی» دارد؛ می‌داند که وقتی که می‌گوید: «الف هست» یا «الف نیست» تصوّر صد در صد روشن و واضحی از «هستی» و «نیستی» دارد، نیازی ندارد معنی «هست» و «نیست» را برایش توضیح دهند. حتّی یک کودک که مقدار اندکی تصورات در خزانه ذهن خود دارد و تازه قدرت یافته است درباره اشیاء قضاوت کند، مفهوم «هستی» و «نیستی» به روشنی در ذهنش نقش بسته است، مثلًا وقتی که درباره فلان اسباب بازی‌اش می‌گوید: «اینجا هست»، «آنجا نیست» مفهوم «هستی» و «نیستی» را به روشنی در ذهن خویش می‌یابد[۱].

برخی متکلمین خواسته‌اند «وجود» را تعریف کنند، مثلًا گفته‌اند: «وجود یعنی ثبوت ذات و موجود یعنی ثابت الذات».

آنچه آنها به نام «تعریف وجود» ذکر کرده‌اند شرح لفظ و شرح اسم است، یعنی لفظی بجای لفظی دیگر به کار رفته است. مثل این است که در مقام تعریف «ماکیان» بگوییم: «مرغ خانگی». بدیهی است که ما ماهیت آن حیوان را تعریف نکرده‌ایم، فقط با استفاده از آشنایی مخاطب به اینکه لفظ «مرغ خانگی» اسم آن حیوان معهود است لفظ «ماکیان» را تفسیر کرده‌ایم. بسیار تفاوت است میان تفسیر لفظ و تعریف معنی.

در منطق ثابت شده است که تعریف واقعی دو نوع است: «حد» و «رسم».

تعریف «حدّی» عبارت است از تحلیل و تجزیه ماهیّت شیء. این گونه تعریف در جایی میسّر است که ماهیت شیء، مرکّب باشد از دو جزء؛ و هم در منطق ثابت شده که

۱. فلاسفه ثابت کرده‌اند که موضوع هر علمی ممکن است نیازمند به تعریف و نیازمند به اثبات (اثبات واقعیت داشتن) باشد جز موضوع فلسفه اولی یعنی «موجود» که هم بی نیاز از تعریف است و هم بی نیاز از اثبات؛ بعلاوه اثبات کرده‌اند که نه تنها بی نیاز از تعریف و اثبات است، بلکه امکان تعریف و اثبات هم ندارد؛ یعنی فرضاً بخواهیم وجود را تعریف کنیم یا بخواهیم با برهان اثبات کنیم امکان پذیر نیست. بیان اینکه قابل تعریف نیست، همان است که در متن کتاب آمده است و بعداً توضیح خواهیم داد؛ و اما بیان اینکه با برهان قابل اثبات نیست از کتب مبسوط فلسفی باید جست.

ترکیبات ماهوی، بر خلاف ترکیبات خارجی، همواره دو جزء است که یکی اعمّ از مفهوم مورد تعریف است و «جنس» نامیده می‌شود و یکی دیگر مساوی با آن است که «فصل» نام دارد. علی هذا اگر مفهومی بسیط باشد قابل تعریف حدی نیست و اگر مفهومی به نحوی باشد که اعم از او قابل تصور نیست باز هم قابل تعریف حدی نیست. از همین جا معلوم می‌شود که چرا مفهوم «وجود» و «موجود» را نمی‌شود تعریف کرد. این مفاهیم، بسیطند و بعلاوه مفهومی اعم از مفهوم وجود و موجود نمی‌توان پیدا کرد که جنس این مفهوم باشد.

و اما اینکه مفهوم وجود قابل تعریف «رسم» ی نیست، بدان جهت است که تعریف رسمی یا تعریف به رسم، آن است که شیء به آثار و لوازم شناخته شده‌اش شناسانده شود. ممکن است ماهیت چیزی را نشناسیم ولی آثار و لوازمش را بشناسیم. مثلًا ماهیت برق را نمی‌شناسیم ولی لوازم آن را که روشنایی و حرارت و حرکت است می‌شناسیم.

درباره وجود، گذشته از اینکه چیزی که از خود وجود روشن‌تر باشد وجود ندارد که به عنوان یکی از آثار وجود، معرّف وجود واقع شود؛ اساساً فرض وجود معرف مستلزم این است که قبلًا با مفهوم «وجود» آشنایی داشته باشیم، زیرا وقتی که تعریف می‌کنیم، معرَّف را موضوع، و معرِّف را محمول قرار می‌دهیم و حکم می‌کنیم که: «آن این است». اگر با مفهوم «وجود» آشنا نباشیم مفهوم «است» را که به اصطلاح «وجود رابط»[1] است درک نمی‌کنیم. پس قبلًا باید با مفهوم «وجود» آشنا باشیم تا بتوانیم وجود را تعریف کنیم؛ و بنا بر این تعریف واقعی وجود «دور» است[2].

---

۱. بعداً در فریده دوم معنی «وجود رابط» روشن خواهد شد.

۲. این بیان که در بالا برای عدم امکان تعریف حدّی و تعریف رسمی شد، شاید بهترین بیان این مطلب باشد و مقصود بوعلی در نجات که گفته است: «وجود مبدأ اول همه شرحها و تعریفهاست» همین است که ما توضیح دادیم. حاجی سبزواری در شرح بیت بالا می‌گوید: «از آن جهت وجود حد ندارد که بسیط است و از آن جهت رسم ندارد که رسم به وسیله «عَرَضی» باید باشد و عرضی از کلّیات پنجگانه است و همه کلیات از سنخ ماهیت می‌باشند و وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیت نمی‌باشند». این بیان در مورد «رسم» صحیح نیست، زیرا اولًا هیچ ضرورتی نیست «عَرَضی» که یکی از کلیات پنجگانه است از سنخ ماهیت باشد تا گفته شود وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیت نیستند؛ و ثانیاً اینکه می‌گوید عوارض وجود از سنخ ماهیت نیستند درباره عوارض مساوی وجود از قبیل وحدت، وجوب و غیره صادق است، درباره مطلق عوارض وجود صادق نیست، زیرا خود ماهیات از عوارض وجودند و به همین دلیل مبحث «ماهیت» در فلسفه اولی ذکر می‌شود.

←

مَفهُومُــه مِــن اعــرَفِ الأشــياء   وَ کُنهُـــهُ فِـــی غایَـــةِ الخَفَـــاءِ

مفهــوم ذهنــی وجــود از شــناخته‌تــرین چیزهاســت
و (امّــا) واقعیــت وجــود در نهایــت پنهــانی اســت

شرح: در این بیت تفکیک شده میان «مفهوم وجود» و «حقیقت وجـود». مفهـوم وجود به بیانی که گذشت یک مفهوم بدیهی است، و اما حقیقت وجود نه تنهـا بـدیهی نیست، نظری نیز نیست، زیرا بدیهی و نظری هر کدام قسمی از مفهوم ذهنی می‌باشـند که تحت احاطه علمی در می‌آید با این تفاوت که مفهوم بدیهی مفهوم روشـنی اسـت، نیازی به تحلیل و شکافتن و یا معرفی از راه لـوازم و آثـار نـدارد ولـی مفهـوم نظـری مفهومی مبهم است و نیازمند به تحلیل و تجزیه و حداقل به معرفی از راه لوازم و آثـار است.

اما حقیقت وجود اساساً به ذهن منتقل نمی‌شود تا گفته شود که بدیهی است یا نظری. البته واضح است که این تفکیک میان مفهوم و میـان حقیقـت وجـود مبتنـی بـر مسأله «اصالت وجود» است که برای وجود، حقیقت عینـی قائـل اسـت؛ امـا [بنـا] بـر اعتباریّت وجود، این تفکیک موضوع ندارد[1].

→

ضمناً این مطلب نیز خوب است تذکر داده شود که اصطلاح «شرح الاسم» دوتاست: گاهی می‌گویند «شرح الاسم» و مقصود همان تعریف لفظی است، چنانکه در عبارت بوعلی در نجات آمده است: «الوجود لا یمکن ان یشرح بغیر الاسم»، و گاهی «شرح الاسم» به تعریف حدّی گفته می‌شود قبل از آنکه وجود محدود محرز شده باشد. در عبارت بالا که می‌گوید: «مُعَرِّفُ الوُجُودِ شَرحُ الإسمِ» اصطلاح اول رعایت شده است.

۱. ضمناً این نکته باید یادآوری شود که همان طور که قبلًا در مقدمه گفته شد، ظهور و خفـا بـر دو قسـم اسـت: ظهور و خفای برای خود، ظهور و خفای برای ما. قبلا گفتیم که حقیقت «وجود» مساوی «ظهور» اسـت، پـس اینکه گفته می‌شود: «حقیقت وجود در نهایت خفاست» مقصود خفـای بـرای ماسـت نـه خفـای بـرای خـود؛ حقیقت وجود برای خود عین ظهور است.

غرر دوم:

اشتراک وجود

این مسأله مانند مسأله پیشین مربوط است به «مفهوم وجود» و جنبه ذهنی دارد و مانند آن مسأله بی نیاز از اقامه دلیل و برهان است زیرا با وجدانیّات ذهنی ارتباط دارد.

مسأله این است که آیا «وجود» مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ بدون شک لفظ «وجود» بر اشیاء زیاد حمل می‌شود: انسان موجود است، درخت موجود است، زمین موجود است ... و هرگاه یک لفظ بر اشیاء متعددی صدق کند یکی از این دو حال است:

یا این است که آن لفظ، معانی متعدّد دارد و در هر مورد یک معنی و یک مفهوم از او قصد می‌شود، مثل اینکه به مایع خوراکی که از پستان حیوانات خارج می‌شود اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این شیر است» و به حیوان درنده جنگلی که ضرب المثل شجاعت است نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «شیر است» و به دستگاهی که وسیله باز و بسته کردن آب است نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «شیر است». در این سه مورد ما یک لفظ درباره سه چیز مختلف به کار برده‌ایم ولی در هر مورد یک معنی جداگانه از این لفظ قصد کرده‌ایم. در اینجا اشتراک، لفظی است، یعنی سه چیزی که این لفظ بر آنها نهاده شده است فقط در این جهت با هم شریک‌اند که یک لفظ در مورد همه آنها به کار

برده می‌شود.

و یا این است که آن لفظ بیش از یک معنی و مفهوم ندارد ولی آن معنی و مفهوم طوری است که عمومیت دارد و بر اشیاء متعدد صدق می‌کند؛ مثل اینکه به زید اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «انسان است»، به عمرو نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «انسان است»، به حسن نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «انسان است». در اینجا لفظ «انسان» از یک معنی و خصوصیتی حکایت می‌کند که آن خصوصیت هم در زید هست و هم در عمرو و هم در حسن. پس آن چیزی که زید و عمرو و حسن در آن با یکدیگر شریکند یک خصوصیتی است ماورای لفظ، و علت اینکه این لفظ در همه این موارد به کار برده می‌شود این است که این لفظ نماینده معنایی است که آن معنی عامّ است و در موارد متعدد وجود دارد.

اکنون ببینیم لفظ «وجود» که بر همه اشیاء صدق می‌کند از نوع لفظ «شیر» است که در هر جا یک مفهوم و معنی جداگانه دارد و یا از نوع لفظ «انسان» است که نماینده یک مفهوم عامّ است؟

مراجعه به وجدانیّات ذهنی، شکی باقی نمی‌گذارد که لفظ «وجود» از نوع دوم است نه از نوع اوّل، و توجه کامل به مدعای فلاسفه در این باب ما را از اقامه برهان بی نیاز می‌کند[1]. در عین حال چون این امر واضح، بر بعضی از اهل نظر اشتباه شده است دلایلی بر آن اقامه شده است که ما به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

يُعطِي اشتِراكُه صلُوحَ المَقسَم كَذلِكَ اتِّحادُ مَعنَي العَدَمِ

صلاحیت وجود برای اینکه مقسم واقع شود، اشتراک
وجود را می‌رساند، همچنین یکی بودن مفهوم عدم

---

۱. بعلاوه ما می‌بینیم که این اشتراک از مختصات لفظ «وجود» که یک لغت عربی است نمی‌باشد، این لغت در هر زبان دیگری نیز معادلی دارد که آن نیز بر همه اشیاء حمل می‌شود، مانند لغت «هستی» در زبان فارسی. این خود دلیل است بر اینکه یک معنی مشترک وجود دارد که بر همه اشیاء حمل می‌شود، و اگر اشتراک فقط در لفظ «وجود» بود باید فقط از مختصات یک زبان (زبان عربی) باشد، زیرا ضرورتی ندارد که اگر در یک زبان یک لفظ در چند معنی متعدد استعمال شد در همه زبانها آن معانی یک لفظ داشته باشد؛ مثلًا «شیر» مایع خاص و حیوان خاص و دستگاه خاص در زبان فارسی یک لفظ دارند ولی در زبانهای دیگر چنین نیست.

شرح: در این بیت دو برهان بر اشتراک معنوی اقامه شده است:

الف. وجود، صلاحیّت دارد که منقسم شود به اقسامی و تنها مشترک معنوی صلاحیت انقسام را دارد.

توضیح اینکه: معنی انقسام عقلی (در مقابل انقسام خارجی و عینی) این است که یک مفهوم عام به اضافه یک قید، قسم خاص می‌شود و به اضافه قید دیگر، قسم دیگر. مثلًا می‌گوییم: حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق. حیوان بعلاوه «ناطق» یک نوع از حیوان است و بعلاوه «غیر ناطق» انواع دیگر است. اگر اشتراک فقط در لفظ باشد و هیچ گونه معنی و مفهوم مشترکی در کار نباشد، انقسام که از ضمیمه شدن قیود به معنی مشترک تحقق می‌یابد تحقق نمی‌یافت. از طرفی می‌بینیم وجود منقسم می‌شود به وجود بالفعل و وجود بالقوه، وجود خارجی و وجود ذهنی، وجود قدیم و وجود حادث، وجود واجب و وجود ممکن؛ پس معلوم می‌شود مشترک معنوی است.

ب. دلیل دیگر این است که بدون شک وجود و عدم نقیض یکدیگرند. در فارسی «نیستی» نقیض «هستی» است. فرضاً لفظ «وجود» را مشترک بدانیم، در لفظ «عدم» نمی‌توانیم احتمال بدهیم که اشتراک فقط در لفظ است، زیرا آنوقت مجبوریم قائل شویم لفظ «عدم» از یک سلسله معانی متعدد حکایت می‌کند که همه در مقابل وجود و نقیض وجودند، و حال آنکه اعدام- چنانکه بعداً خواهیم گفت- تمایز واقعی از یکدیگر ندارند. پس عدم که نقیض وجود است مشترک معنوی است، یعنی یک لفظ است که از یک مفهوم عام حکایت می‌کند. از طرف دیگر می‌دانیم که نقیض واحد، واحد است، یعنی یک چیز نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد، زیرا اگر فرض کنیم فقط یکی از دو نقیض آن تحقق یابد و دیگری تحقق نیابد در این صورت اگر خود آن طرف تحقق داشته باشد مستلزم اجتماع نقیضین است که محال است، و اگر تحقق نداشته باشد مستلزم ارتفاع نقیضین است و ارتفاع نقیضین نیز محال است. پس وحدت «مفهوم عدم» که نقیض «مفهوم وجود» است دلیل وحدت مفهوم وجود و عدم تعدد آن است، پس «وجود» مشترک معنوی است.

وَ أَنَّـهُ لَـیسَ اعتِقـادُهُ ارتَفَـع اذا التَّعَـیَّن اعتِقـاده امتَنَـع

و اینکه اعتقاد به اصل وجود از بین نمی‌رود
آنگاه که اعتقاد به خصوصیت وجود ناممکن شود

شرح: دلیل سوم بر اشتراک معنوی وجود این است که اگر فرضاً به وجود موجودی معتقد شویم و آن را قسم خاصی از وجود بدانیم، سپس اعتقاد ما به اینکه آن قسم خاص است منتفی شود یا مورد تردید واقع شود، اعتقاد به اصل وجود آن شیء آسیب نمی‌بیند. مثلًا اگر حیوانی را از دور ببینیم و معتقد شویم که آن حیوان فیل است، پس هم معتقدیم که آن شیء حیوان است و هم معتقدیم که از نوع فیل است، سپس به حیوان نزدیک می‌شویم و می‌بینیم اسب است، پس اعتقاد ما به فیل بودن آن شیء منتفی می‌شود اما اعتقاد ما به حیوان بودن آن آسیب نمی‌بیند. این بدان جهت است که «حیوان» مشترک معنوی است نه مشترک لفظی؛ در مشترک لفظی چنین چیزی امکان‌پذیر نیست.

«وجود» نیز از این نظر مانند «حیوان» است. ممکن است به وجود چیزی معتقد شویم و آن وجود را وجود بالقوه بدانیم و بعد معلوم شود که بالفعل است؛ اعتقاد ما به بالقوه بودن آن منتفی می‌شود اما اعتقاد ما به اصل وجود منتفی نمی‌شود. همچنین ممکن است مثلًا معتقد شویم که عالم مبدأ موجودی دارد و مردّد شویم که آیا آن مبدأ موجود واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، مادّی است یا مجرّد؟ این تردید ما به اصل اعتقاد قطعی ما به وجود مبدأ آسیب نمی‌رساند، همچنانکه ممکن است ابتدا معتقد شویم که آن مبدأ ممکن است و مادی است و بعد معتقد شویم که ممکن و مادی نیست بلکه واجب و مجرد است، این تبدل عقیده ما در خصوصیت وجود مبدأ، به اعتقاد ما به اصل وجود مبدأ، ضربه نمی‌زند. از اینجا معلوم می‌شود اعتقاد ما به اصل وجود مبدأ از نوع اعتقاد به یک معنی عامّ است و اعتقاد ما به وجوب یا امکان یا حدوث یا قدم وجود آن مبدأ از نوع اعتقاد به خصوصیات آن معنی عامّ است نه اینکه آنچه ما آن را «خصوصیات» می‌نامیم یک سلسله معانی متباین باشند و هیچ وجه مشترک میانشان نباشد.

غرر سوّم:
مغایرت واتحاد وجود و ماهیت

انَّ الوُجُـــودَ عـــارِضَ المهِيَّـــة　　تَصَـــوُّراً وَ اتَّحَـــدا هُوِيَّـــةً

حق این است کـه وجـود عـارض بـر ماهیـت اسـت
در ذهـــن، و آنـــدو خارجـــا یکـــی مـــیباشـــند

شرح: مسأله سوم از مسائل وجود این است که آیا وجود و ماهیت یکی هستند و متحد با یکدیگرند یا دو تا هستند و مغایر یکدیگرند.

وجود و ماهیت، در ذهن مغایر یکدیگرند، یعنی دو مفهوم ذهنی هستند نه یک مفهوم ذهنی، ولی در خارج یکی هستند و هیچ گونه کثرت خارجی ندارند؛ یعنی چنین نیست که یک شیء در خارج دارای دو جهت و حیثیت واقعی باشـد: یکـی وجـود و دیگری ماهیت.

مغایرت ذهنی وجود و ماهیت اصطلاحاً «زیادت وجود بر ماهیت» نامیده می‌شود. اگر چه در این بیت هر دو مطلب (مغایرت ذهنی و اتحاد خارجی) عنوان شده است ولی هدف اساسی، مطلب اول است. ما مطلب دوم را ضمن مسـأله چهـارم یعنـی «اصـالت وجود» توضیح خواهیم داد.

این مطلب نیز جنبه ذهنی دارد یعنی مربوط به عالَم ذهن است، زیرا بحث در این

است که آیا تصوراتی که ما از ماهیت اشیاء در ذهن داریم عـین تصـور مـا از مفهـوم «وجود» است یا غیر آن؟ پاسخ این سؤال هم بدیهی است: واضح است که تصور ما از انسان، درخت، سفیدی، خط، عدد و غیره عین تصور ما از هسـتی نیسـت، همچنانکـه عین تصور ما از نیستی نمی‌باشد. ما مفهوم «هستی» و همچنین مفهـوم «نیسـتی» را بـر انسان و درخت و سفیدی و غیره حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل این دو مفهـوم بـر این مفاهیم از قبیل حمل یک مفهوم بر خود ((مثلًا «الف، الف است»)) نیست.

برای درک این مدعا تصور صحیح آن کافی است و نیاز به اقامه برهان نمی‌باشد، در عین حال برای توضیح بیشتر برخی براهینی را که بر این مدعا اقامه شده است ذکر می‌کنیم:

لِصِحَّةِ السَّلبِ عَلَی الکُونِ فَقَط　　　وَ لِإفتِقارِ حَمِلهِ إلی الوَسَطِ

به دلیل اینکه سلب وجود از ماهیت صحیح است
و به دلیل اینکه حمل وجود بر ماهیت نیازمند به حد وسط است

شرح: قبل از بیان براهین این مدعا یک نکته را بایـد روشـن کنـیم و آن اینکـه مغایرت وجود با ماهیت، شامل نفی جزء بودن وجود برای ماهیت نیـز هسـت، یعنـی وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن؛ و اگر گفته شود یک فرض دیگر هم هست و آن اینکه ماهیت جزء وجود باشد، جواب این است که این احتمال اصلًا قابل بحـث و طرح نیست، زیرا مفهوم وجود بسیط است و جزء ندارد و قبلًا نیز به آن اشاره شد.

اما توضیح بیت بالا: در این بیت دو برهان بر مغایرت ذهنی و مفهومی وجود و ماهیت اقامه شده است:

۱. اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت می‌بود نفی وجود از ماهیت ممکن نبود و حال آنکه نفی وجود از ماهیت ممکن است و به اصطلاح، وجود از ماهیـت صـحت سلب دارد، پس وجود عین یا جزء ماهیت نیست.

توضیح اینکه اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت باشد ذاتی ماهیت اسـت، و ذاتی شیء قابل سلب از آن شیء نیست. مثلًا در تعریف خط می‌گوییم: «کمّیت متصـل یک بُعدی». مجموع این سه مفهوم، مفهوم خط را تشکیل می‌دهند و ممکن نیست کـه مجموع این سه مفهوم را یا یکی از این سه مفهوم را از خط سلب کنیم، مثلًـا بگـوییم

خطی که کمّیت متّصل یک بُعدی نیست، یا کمیت نیست یا متصل نیست یا یک بُعدی نیست. اما از آن طرف می‌بینیم وجود از ماهیات امکان سلب دارد، مثلًا گفته می‌شود: «خط معدوم است»، «انسان معدوم است» و غیره؛ و این است معنی مصراع بالا: «لِصِحَّةِ السَّلبِ عَلَى الكَونِ فَقَط».

۲. اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت می‌بود اثبات وجود برای هیچ ماهیتی نیازمند به دلیل نبود، تصور هر ماهیتی کافی بود برای اثبات وجود آن ماهیّت، و حال آنکه چنین نیست، وجود ماهیّت بدیهی نیست، نیازمند به اقامه برهان است.

توضیح اینکه در منطق یادآوری شده است که ذاتی یک شیء همان طور که از آن شیء قابل انفکاک نیست بدیهیّ الثبوت نیز هست، یعنی پس از آنکه یک شیء شناخته شد، حمل ذاتیّات آن شیء بر او بدیهی است، نیازمند به دلیل نیست؛ و حال آنکه هیچ ماهیتی نیست که وجود داشتن آن بدیهی باشد[1].

وَ لِإنفِكاكٍ مِنهُ فِى التَّعَقُّلِ وَ لِاِتِّحادِ الكُلِّ وَ التَّسَلسُلِ

و به دلیل انفکاک وجود از ماهیت در تعقل
و به دلیل لزوم یکی شدن همه ماهیات و لزوم تسلسل

شرح: در این بیت نیز دو برهان بر مدعا آورده شده است:

۱. اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت می‌بود تصور وجود از تصور ماهیت منفک نمی‌شد، هرگاه ماهیت را تصور می‌کردیم وجود نیز تصور شده بود، و حال آنکه ما

۱. اینجا ممکن است این شبهه پیش آید که فقط ماهیتهای معقوله نیازمند به اثبات وجود می‌باشند، از قبیل عقل، هیولای اولی، زمان و غیره؛ اما ماهیات محسوسه از قبیل انسان و درخت و سفیدی و غیره بدیهیّ الوجودند.
جواب این است: اولًا برای اثبات مدعا کافی است که بعضی ماهیات بدیهیّ الوجود نباشند؛ زیرا اگر وجود عین ماهیات یا جزء ماهیات بود همه ماهیات بلا استثنا بدیهیّ الوجود بودند. ثانیاً فرق است بین بدیهیّ الوجود و بین به اصطلاح محسوس الوجود. ماهیت آنگاه بدیهیّ الوجود است که از نظر عقل، نفسِ تصور آن ماهیت کافی باشد برای تصدیق به وجود آن ماهیت، و بدون شک ماهیات محسوسه چنین نیستند؛ در ماهیات محسوسه آنچه صورت حسی را تشکیل می‌دهد ماهیت است، مفهوم وجود مفهوم حسی نیست. همان طور که محققین حکما گفته‌اند تصدیق به وجود محسوس در خارج به کمک یک برهان خفی صورت می‌گیرد. پس حتی وجود ماهیات محسوسه نیز به کمک برهان اثبات می‌شود. این مطلب نیازمند به شرح و تفسیر بیشتری است که اینجا گنجایش آن را ندارد.

گاهی ماهیتی را تصور می‌کنیم و در آن حال از هستی یا نیستی آن غفلت داریم. پس وجود، عین ماهیت یا جزء ماهیت نیست.

اینکه لازمه ذاتی بودن یک شیء برای یک شیء، توأم بودن تصور آندو است، و هم اینکه تصور ماهیات از تصور هستی و نیستی آنها قابل انفکاک است احتیاجی به توضیح ندارد.

۲. اگر وجود مغایر ماهیت نباشد، یا عین ماهیت است و یا جزء ماهیت. اگر وجود عین ماهیت باشد، لازم می‌آید همه ماهیات یکی باشند، زیرا مفهوم وجود چنانکه قبلًا گفتیم مفهوم واحد است، و اگر این مفهوم واحد عین مفهوم همه ماهیات باشد لازم می‌آید همه ماهیات یک مفهوم داشته باشند. مثلًا فرض این است که مفهوم وجود مساوی است با مفهوم انسان و هم مساوی است با مفهوم درخت و مفهوم عدد و مفهوم خط و ...؛ پس مفهوم انسان و درخت و عدد و خط و ... مساوی یکدیگر یعنی عین یکدیگرند. و اگر وجود جزء ماهیت باشد مستلزم تسلسل است، زیرا اگر وجود جزء ماهیت باشد لازم می‌آید ماهیت موجود باشد و لازم می‌آید جزء دیگر ماهیت نیز موجود باشد و لازم می‌آید که وجود، جزء آن جزء نیز باشد و چون آن جزء نیز موجود است لازم می‌آید که وجود، جزء آن نیز باشد و همین طور الی غیر النهایه[1].

---

۱. این قسمت از برهان قابل مناقشه است. بعداً آنجا که از احکام سلبیّه وجود بحث می‌کنیم این مطلب را توضیح خواهیم داد.

غرر چهارم:
اصالت وجود

انَّ الوُجُــودَ عِنــدَنا اصـــیل   دَلیـــلُ مَـــن خالَفَنـــا عَلیـــل

در نـــزد مـــا (بـــه عقیـــده مـــا) وجـــود اصـــالت دارد
دلیل آن کس که با ما (در این مسأله) مخالف است نا سـالم اسـت

شرح: این مسأله، معروف است به «اصالت وجود» و اساسی‌ترین مسائل وجـود بلکه اساسی‌ترین مسائل فلسفه است. سخن در این است که در هر موجودی- و دست کم ممکن الوجودی- دو چیز تشخیص داده می‌شود: وجود، ماهیّت؛ از ایندو کـدامیک واقعی است و کدامیک اعتباری و انتزاعی؟

پیش از آنکه در صدد اقامه برهان بر مدعا برآییم لازم است تصور روشنی از این مسأله به دست بدهیم به این صورت که اجزای اصلی این مسأله را روشن کنیم. اجزای اصلی این مسأله عبارت است از: وجود، ماهیت، اصالت.

وجود

چنانکه قبلًا در فصل «بداهت وجود» گفته شد، وجود بی‌نیاز از تعریف است، هر

کسی تصور روشنی از هستی دارد همچنانکه تصور روشنی از نیستی دارد، پس نیازی به توضیح نیست.

ماهیت

چنانکه می‌دانیم مفهوم وجود بر مفاهیم متعددی حمل می‌شود؛ می‌گوییم: «انسان هست»، «اسب هست»، «درخت هست»، «خط هست»، «عدد هست» و هکذا ... امور نامبرده در یک چیز همسان و مانند هم‌اند و آن اینکه هستند و موجودند، ولی از جنبه دیگر ناهمسان‌اند و با هم اختلاف دارند، زیرا یکی انسان است و دیگری اسب و سومی درخت و هکذا ... پس علاوه بر حیثیت مشترک یعنی وجود و هستی، حیثیتهای اختصاصی دیگری در اشیاء تشخیص داده می‌شود که عبارت است از انسان بودن، اسب بودن، درخت بودن، خط بودن، عدد بودن، ... ماهیت اشیاء عبارت است از این حیثیتهای اختصاصی[1]. در اولین نظر چنین می‌نماید که وجود به ماهیت تعلق می‌گیرد و ماهیت متلبّس به لباس وجود می‌شود، اما در واقع چنین نیست؛ یعنی وجود و ماهیت در خارج دو شیئیّت ندارند که یکی به دیگری تعلق پیدا کند و یا یکی متلبّس به دیگری شود، در خارج یک واقعیت بیش نیست که هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت.

---

۱. برای توضیح بیشتر می‌گوییم: وجود یعنی هستی، و ماهیت که مخفّف «ماهُویَّت» است یعنی چیستی. «هستی» مشترک است میان همه اشیاء، اما «چیستی» ها مختلف است. مثلًا انسان، اسب، درخت، سنگ و غیره همه هستند و در اینکه هستند مانند یکدیگرند؛ امّا در اینکه چیستند با هم مختلفند، اگر بپرسند: «انسان چیست؟» یک جواب دارد و اگر بپرسند: «اسب چیست؟» جواب دیگر دارد. همچنین درخت و سنگ و غیره هر کدام چیستی بخصوص دارد.

یک سؤال در اینجا هست و آن اینکه آیا بشر قادر است به کُنه ماهیت اشیاء پی ببرد یا نه؟ مثلًا در تعریف انسان طبق معمول گفته می‌شود: «حیوان ناطق»، و در تعریف خط گفته می‌شود: «کمّیت متصل یک بعدی»؛ آیا اینها کنه ماهیت آن چیزی است که ما آن را «انسان» می‌نامیم و آن چیز دیگر که ما آن را «خط» می‌نامیم، یا ماهیت حقیقی اینها چیز دیگر است؟ البته این مطلب قابل بحث است ولی ما خواه به کنه ماهیت اشیاء پی ببریم و خواه پی نبریم، اشیاء در واقع و نفس الامر دارای ماهیتی هستند و علاوه بر «هستی» یک «چیستی» دارند و به همین دلیل اجناس و انواع متعدد در عالم هست.

اصالت

«اصالت» فقط مقابل «اعتباریّت» است؛ یعنی آیا آن چیزی که در ماورای ذهن ما متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و منشأ آثار خارجی است وجود است یا ماهیّت[۱]؟

لِأَنَّـــهُ مَنبَـــعُ كُـــلِّ شَـــرَف　　وَ الفَـرق بَـينَ نَحـوي الكُـون يَفـي

زیـــرا منشـــأ هـــر خیـــر و کمـــالی وجـــود اســـت
و فـــرق میـــان دو نحـــو از وجـــود (خـــارجی
و ذهنـــی) کـــافی اســـت (بـــرای اثبـــات مطلـــوب)

---

۱. برای توضیح مطلب ذکر دو مقدمه لازم است:
الف. ذهن بشر قادر است که بعضی مفاهیم را از مفاهیم دیگر انتزاع کند. در مباحث بعدی روشن خواهد شد که لزومی ندارد تمامی معانی و مفاهیم ذهنی مستقیماً مصداق خارجی داشته باشد. مثلًا ذهن بشری تصور از «عدم» دارد، مفهوم عدم یکی از مفاهیم ذهنی است؛ در صورتی که می‌دانیم عدم، لا شیئیّت است و امکان ندارد مصداق حقیقی داشته باشد، هر چه را مصداق عدم فرض کنیم او یک شیء خواهد بود و شیء مصداق وجود است نه عدم. مفهوم عدم یک مفهوم انتزاعی و نسبی است و مصداقهایش مصداق اعتباری.
ب. از هستی و چیستی (وجود و ماهیت) که در همه اشیاء تشخیص داده می‌شود قطعاً یکی اعتباری است و دیگری اصیل. ممکن نیست هر دو اعتباری و یا هر دو اصیل باشد. اگر هر دو اعتباری باشد لازم می‌آید هستی و چیستی اشیاء اندیشه محض باشد و در خارج نه از هستی خبری باشد و نه از چیستی و این خلاف اصل بدیهی و قطعی اوّلی ماست که: «واقعیتی بلکه واقعیتهایی در خارج از اندیشه ما هست». این اصل تکیه گاه و نقطه شروع فلسفه است و راه فلسفه از سفسطه و راه رئالیسم از ایدئالیسم در همین نقطه از یکدیگر جدا می‌شود.
همچنین ممکن نیست هیچکدام اعتباری نباشند و هر دو اصیل باشند، زیرا اگر هر دو اصیل باشند یا این است که در خارج متحدند و مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند یا دو واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند. اگر در خارج متحد باشند لازم می‌آید حیثیت وجود عین حیثیت ماهیت باشد و حال آنکه بالضروره حیثیت ذاتی وجود غیر از حیثیت ذاتی ماهیت است؛ بعلاوه لازم می‌آید همه ماهیتها یک ماهیت باشند، زیرا هر ماهیتی مساوی با وجود خواهد بود و قهراً همه ماهیتها مساوی هم و عین هم خواهند بود. و اگر مجموعاً دو واحد را تشکیل دهند مستلزم این است که هیچ واحدی وجود نداشته باشد زیرا هر یک از دو واحد نیز به نوبه خود مرکّب خواهند بود از ماهیّت و وجود، و هر یک از آن ماهیت و وجودها نیز از ماهیت و وجود دیگری و همچنین الی غیر النهایه، و منتهی نخواهد شد به ماهیت و وجودی که مرکّب از ماهیت و وجود دیگری نباشد؛ یعنی هر واحدی مرکّب از دو واحد خواهد بود و آن واحد نیز به نوبه خود از دو واحد دیگر مرکّب خواهد بود و همین طور الی غیر النهایه و به واحد غیر مرکّب از دو واحد منتهی نخواهد شد. پس به واحد واقعی نخواهیم رسید و چون به واحد واقعی نمی‌رسیم کثیر واقعی نیز نخواهیم داشت. پس لازمه اینکه ماهیت و وجود دو حیثیت جداگانه واقعی در کنار هم باشند این
←

شرح: در این بیت دو برهان بر اصالت وجود اقامه شده است و هر یک از این دو برهان مبتنی بر یکی از مسائل فلسفی است که در آینده درباره آنها بحث خواهد شد.

الف. هر خیر و کمالی به وجود بر می‌گردد و هر شرّ و نقصانی به عدم، و اگر وجود امر اعتباری می‌بود و اصالت نمی‌داشت ممکن نبود که منبع و منشأ همه خیرات و کمالات باشد.

توضیح: در «الهیّات بالمعنی الاخص» و همچنین در مباحث غایات از «امور عامّه» بحثی هست درباره ماهیت شر و منشأ آن. حکما آنجا به اثبات رسانیده‌اند که ماهیت شر از سنخ عدم است و همه شرور به اعدام برمی‌گردند، همچنانکه همه خیرات و کمالات به وجود برمی‌گردند، یعنی خیر و کمال از شؤون و صفات وجود است؛ و ثابت کرده‌اند که ماهیت در ذات خود، قطع نظر از وجود و عدم، نه متصف به خیریّت و کمال می‌شود و نه به شرّیّت و نقصان؛ و این خود دلیل بر اصالت وجود است، زیرا امر اعتباری که از واقعیت حقیقی بیگانه است ممکن نیست منبع و منشأ و ملاک خیرات و کمالات باشد که از حقایقند. و اما انکار حقیقی بودن خیرات و کمالات، چیزی است که طرفدار اصالت ماهیت نیز به آن تسلیم نمی‌شود و بعلاوه خلاف بدیهی است.

ب. دلیل دوم این است که اگر وجود، اعتباری و ماهیت اصیل باشد لازم می‌آید فرقی میان وجود خارجی و وجود ذهنی نباشد و حال آنکه بالضروره میان ایندو فرق است و هر کدام آثار مخصوص به خود دارد.

توضیح: حکما در محل خود اثبات کرده‌اند که هنگام ادراک اشیاء، ماهیّت اشیاء در ذهن نقش می‌بندد. اگر آنچه اصیل و منشأ آثار است ماهیت باشد لازم می‌آید آثار ماهیت در خارج عین آثار ماهیت در ذهن باشد. مثلًا آتش خارجی می‌سوزاند و سمّ خارجی می‌کشد، ولی آتش ذهنی و سمّ ذهنی آگاهی می‌دهد. اگر ماهیت اصیل باشد همه آثار از آن ماهیت خواهد بود و چون ماهیت در هر دو موطن خارج و ذهن یکی است لازم می‌آید آتش ذهنی همان طور که آگاه می‌کند بسوزاند و آتش خارجی همان طور که می‌سوزاند آگاه کند یعنی آگاهی باشد و حال آنکه بالضروره چنین

→

است که واحد مفروض ما مثلًا «انسان» وجود نداشته باشد. پس طبق این فرض نیز سقوط خواهیم کرد به درّه هولناک انکار واقعیت خارج و پوچ اندر پوچ دانستن جهان.

نیست؛ و اگر گفته شود عین اشکال بنا بر اصالت وجود نیز جاری است، زیرا فرض این است که ماهیّت خارجی در ذهن «وجود» پیدا کرده است و چون آثار از آنِ وجود است پس باید تمام آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی مترتّب شود و تمام آثار وجود ذهنی بر وجود خارجی؛ جواب این است که– همان طور که بعداً خواهیم گفت– وجود خارجی و وجود ذهنی دو نحو و دو مرتبه از وجود است و وجود به حسب اختلاف مراتب، آثار مختلفی پیدا می‌کند و اساساً وجود، یک حقیقت تشکیکی صاحب مراتب است؛ ولی در ماهیّت، تشکیک و اختلاف مراتب فرض نمی‌شود؛ از این رو لازمه وجود ماهیت در ذهن، بنا بر اصالت ماهیت، همسانی ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است ولی لازمه‌اش همسانی وجود ذهنی و وجود خارجی از این لحاظ نیست.

کَیفَ وَ بِالکُونِ عَنِ استِواءٍ قَد خَرَجَت قاطِبَةُ اَشیاء

چگونه (نه) و حال آنکه به واسطه وجود
تمام اشیاء از حدّ تساوی خارج می‌شوند

شرح: در این بیت یک برهان دیگر از براهین اصالت وجود ذکر شده است. این برهان باریک بینی و نازک اندیشی خاصی را ایجاب می‌کند و مهم‌ترین برهان اصالت وجود همین برهان است. صدر المتألّهین که قهرمان اصلی اصالت وجود در شکل فلسفی آن است تکیه اصلی‌اش روی این برهان است.

این برهان بستگی زیادی دارد به اینکه صورت مسأله خوب و روشن تصور شود. مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم: هر موضوعی که بر آن محمولی حمل می‌شود یا این است که آن موضوع در ذات خود استحقاق حمل آن محمول را دارد و در این جهت نیازمند به ضمیمه شدن چیز دیگر نیست و یا چنین نیست بلکه آن موضوع آنگاه صلاحیت حمل آن محمول را دارد که یک چیز دیگر همراه او فرض شود. مثلًا «جسم سفید است». در اینجا جسم موضوع است و سفید محمول. جسم در ذات خود ایجاب نمی‌کند که سفید باشد یعنی جسم از آن جهت که جسم است سفید نیست، جسم از آن جهت استحقاق اتصاف به سفیدی را پیدا کرده است که «سفیدی» عارض بر آن و ضمیمه آن گشته است؛ اما سفیدی به خود سفید است، سفیدی از آن جهت سفید نیست که چیز دیگری منضمّ به آن گشته و با آن اعتبار شده است. هرگاه موضوعی در صلاحیت برای حمل

محمولی بر آن نیازمند به وساطت امر دیگری باشد آن امر دیگر را اصطلاحاً «واسطه در عروض» و یا «حیثیّت تقییدیّه» می‌نامند.

نکته مهم که باید در نظر بگیریم و اشتباه نکنیم- زیرا زیاد اشتباه می‌شود- این است که در مثال بالا به این جهت کاری نیست که عروض سفیدی بر جسم نیازمند به یک علت فاعلی هست یا نیست. بدون شک نیازمند به علت فاعلی است، ولی نیازمندی و عدم نیازمندی به علت فاعلی تأثیری در مطلب ما ندارد. اگر فرض کنیم سفیدی خود به خود عارض جسم می‌شود باز نیازمندی و عدم نیازمندی به حیثیّت تقییدیّه سر جای خود باقی است.

اکنون می‌گوییم اگر کاملًا در مسأله «اصالت وجود یا ماهیت» دقت کنیم می‌بینیم سخن در این است که ما در هر موجودی از قبیل انسان، اسب، سنگ و غیره دو چیز تشخیص می‌دهیم: یکی «وجود» که از آن مشتقّی (موجود) می‌سازیم و آن را حمل می‌کنیم و دیگر «ماهیت» یعنی انسان، اسب، درخت، سنگ و غیره. معنی اینکه «آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟» این است که مثلًا در قضیه «انسان موجود است» آیا «انسان» موجود واقعی و حقیقی است یا «وجود»؟ تصور صحیح مسأله وقتی است که طرف وجود را انتخاب کنیم، زیرا انسان که ماهیت است در ذات خود نسبتش با وجود و عدم علی السّویّه است، نه استحقاق حمل «موجود» را دارد و نه استحقاق حمل «معدوم» را. انسان آنگاه استحقاق حمل «موجود» را دارد که توأم با وجود در نظر گرفته شود و آنگاه استحقاق حمل «معدوم» را دارد که توأم با عدم در نظر گرفته شود، به خلاف خود وجود که عین هستی و واقعیت داشتن است؛ و به عبارت دیگر موجودیت از حاقّ ذات وجود انتزاع می‌شود ولی از حاقّ ذات ماهیت انتزاع نمی‌شود، بلکه از ماهیتِ توأم با وجود انتزاع می‌شود. پس وقتی که می‌بینیم قاطبه ماهیتها به سبب وجود از حد استوا- یعنی از حد تساوی نسبت به وجود و عدم- خارج می‌شوند، چگونه ممکن است وجود اصیل نباشد؟! و این است معنی بیت بالا.

لَولَم یُؤصَّل وَحدَةٌ ماحَصَلَت إذ غَیره مَثار کِثرَةٍ اَتَت

اگر وجود اصالت نمی‌داشت وحدتی صورت نمی‌پذیرفت
زیرا غیر وجود (ماهیت) خاستگاه غبار کثرت آمده است

شرح: این بیت برهان دیگری بر اصالت وجود است. توضیح اینکه در مباحث

«وحدت و کثرت» خواهیم گفت که انسان در تصدیقات خود محمولی را بر موضوعی حمل می‌کند؛ مثلًا می‌گوید: «انسان عالم است»، «عالم نویسنده است»، «نویسنده هنرمند است»، و امثال اینها. هر جا که «است» حکمفرما می‌شود در واقع میان دو چیز پیوند و ارتباط برقرار می‌گردد. این پیوند از نوع یگانگی است؛ یعنی در واقع «توحیدِ کثیر» است، می‌خواهیم بگوییم این دو معنی که ادراک می‌کنیم در ظرف خارج یگانه‌اند.

اکنون می‌گوییم اگر وجود اصیل نباشد این یگانگی هرگز پیدا نمی‌شود، زیرا ماهیات همه با یکدیگر تباین ذاتی دارند. بدیهی است که ذات «انسان» عین ذات «عالم» یا «کاتب» یا «هنرمند» نیست؛ به عبارت دیگر حیثیت «انسان» و حیثیت «علم» و حیثیت «کتابت» و حیثیت «هنر» با یکدیگر متغایرند، همه اینها از یکدیگر سلب می‌شوند، انسان از آن جهت که انسان است عالم یا کاتب یا هنرمند نیست و به تعبیر دیگر انسان بما هو انسان عین عالم بما هو عالم و یا کاتب بماهو کاتب نیست و در عین حال انسان همیشه یا احیاناً در اکثر اوقات عالم است؛ یعنی انسان با علم و عالم نوعی یگانگی دارد. این یگانگی در وجود است، یعنی یک وجود است که هم انسان است و هم عالم و هم هنرمند، و اگر وجود، اعتباری باشد وحدت هم اعتباری خواهد بود، پس هرگز میان موضوعات و محمولات یگانگی واقعی برقرار نمی‌شود، پس هیچ قضیه‌ای از این نوع قضایا (قضایای حملی شایع صناعی) نمی‌تواند صادق باشد و حال آنکه بالضروره صادق می‌باشند.

غرر پنجم:

حق متعال وجود محض است

وَ الحَـــــقُّ ماهِیَّتُـــــهُ انِّیَّتُـــــه اذ مُقتَضِـــى العُـــرُوضِ مَعلُولِیَّتُـــه

حقّ متعال ماهیتش عین وجودش است زیـرا مقتضـای عروض (عروض وجود بر ماهیت) معلولیت وجود است

شرح: جای واقعی این مسأله اینجا نیست، بلکه در «الهیّـات بـالمعنی الاخـصّ» است. کسانی که این مسأله را در اینجا ذکر می‌کنند در الهیات بالمعنی الاخص نیز آن را تکرار می‌کنند. این مسأله در اینجا استطراداً و به مناسبت مسـأله «مغـایرت وجـود بـا ماهیّت» آورده می‌شود.

بحث در این است که آیا ذات اقدس واجب الوجود، مانند ممکنات، هم هستی دارد و هم چیسـتی، یعنـی در ذات او نیـز ماننـد ممکنـات دو حیثیـت تشـخیص داده می‌شود، و یا اینکه دو حیثیتی بودن از خواص ممکنات اسـت و ناشـی از محـدودیت وجود است، وجود کامل و تمام که عدم در او راه ندارد «یک حیثیتی» است و چیستی او عین هستی او است؟

حکما پاسخ می‌دهند که: ذات حق یک حیثیتی است. او وجود محـض اسـت و ماهیّت را در او راه نیست. اینکه ذاتی فرض شود که وجود عـارض او شـده اسـت از

مختصات ممکنات است. حکما معمولًا برهانی بر این مطلب اقامه می‌کنند که در مصراع دوم این بیت ذکر شده است و آن اینکه اگر ذات حق تعالی دو حیثیتی باشد لازم می‌آید وجودش عارض ماهیتش باشد و لازمه عروض وجود بر ماهیّت، معلولیت وجود است و معلولیت وجود واجب محال است، خواه آنکه فرض شود معلولِ علت خارجی است زیرا واضح است چیزی که وجود خود را از علت خارجی کسب کرده است واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است، و خواه آنکه فرض شود وجود واجب معلول ذات و ماهیت واجب است. این شق را بیت بعدی توضیح می‌دهد:

فَسابِق مَعَ لاحِق قَد اتّحَد أو لَم تَصِل سِلسِلَةُ الکُونِ لِحَدّ

پس وجود پیشین با وجود پسین یکی می‌شود
یا سلسله وجودات به جایی منتهی نمی‌گردد

شرح: یعنی اگر وجود واجب، معلول ذات واجب باشد، لازم می‌آید که ذات واجب در مرتبه قبل از وجودش تحقق داشته باشد، زیرا علت بر معلول تقدم وجودی دارد. اگر واجب تعالی ذاتی داشته باشد و وجودی، و ذاتش تحقق و وجودی قبل از وجودش داشته باشد یا این است که آن وجود مقدم عین همان وجود معلول است که مؤخر است، پس لازم می‌آید «اتحاد سابق و لا حق» و به عبارت دیگر لازم می‌آید «تقدم شیء بر نفس» که البته محال است، و یا این است که آن وجودِ مقدم غیر از وجود مؤخر است. نقل کلام می‌شود به آن وجود مقدم که آن نیز بنا به فرض عارض بر ماهیت است و چون عارض است معلول است و چون معلول ذات است پس ذات باید وجودی قبل از این وجود معلول داشته باشد. بار دیگر نقل کلام می‌شود به وجود قبل از این وجود، آن نیز چون عارض است معلول است و چون معلول ذات است مسبوق است به وجود قبلی و هکذا الی غیر النهایه، پس لازم می‌آید ذات حق دارای بی نهایت وجود ذات باشد که هر کدام معلول دیگری است و این تسلسل است و محال است[1].

۱. شک نیست که حق تعالی وجود محض است، و براهین متقن بر آن اقامه می‌شود، ولی برهانی که در بالا نقل شد فوق العاده ضعیف است، زیرا اساس این برهان این است که وجود عارض ماهیت است و هر عارضی معلول است، و حال آنکه بنا بر اصالت وجود، ماهیت از لوازم وجود است و در نیازمندی و عدم نیازمندی به علت تابع وجود است، اگر وجودی واجب و مستغنی از علت باشد ماهیت آن نیز بالتبع واجب و مستغنی از علت است (رجوع شود به سفر سوم اسفار، همین فصل).

غرر ششم:
وحدت و کثرت

الفَهلَویّون الوُجُود عِندَهم حَقیقَة ذات تَشُکّك تَعُمّ

مَراتِباً غنی وَ فَقراً تَختَلِف کالنّور حَیثُما تَقوّي وَ ضَعف

وجود در نزد حکمای قدیم ایران
حقیقتی است مختلف المراتب که شامل می‌شود
مراتبی که از نظر بی‌نیازی و نیاز مختلفند
مانند نور که قوی می‌شود و ضعیف

شرح: مسأله «وحدت و کثرت وجود» پس از مسأله «اصالت وجود» مهمترین مسائل فلسفه است. همواره برای بشر این مسأله مطرح بوده است که آیا بر جهان، وحدت حکمفرماست یا کثرت؟ یعنی آیا آنچه هست واقعاً یکی است و کثرت، موهوم است و از قبیل عکسهای گوناگون است که از یک شیء در آئینه‌های متعدد می‌افتد؛ و یا بر عکس، کثرت امر واقعی است و وحدت موهوم است؛ یعنی این ذهن بشر است که وحدتی از این کثرتها انتزاع می‌کند [1]؟

---

۱. در حکمت اسلامی این مسأله به صورت «وحدت و کثرت وجود» مطرح می‌شود. یکی از اشتباهات رایج این است

به هر حال پس از آنکه در هر چیز دو حیثیّت تشخیص داده شد: وجود و ماهیت، و معلوم شد که مفهوم ذهنی وجود یک مفهوم عامّ است، و معلوم شد وجود و ماهیت در ذهن مغایر یکدیگرند و در خارج متّحدند، و معلوم شد از ایندو یکی اصیل است و دیگری اعتباری (و به عبارت دیگر واقعیت خارجی، مصداق واقعی یکی و مصداق اعتباری دیگری است)، و معلوم شد که آنچه اصیل است وجود است و ماهیت اعتباری است، پس از همه اینها نوبت به این مسأله می‌رسد که آیا حقیقت وجود واحد است یا کثیر؟

در این زمینه سه نظریه وجود دارد:

۱. وحدت محض، نظریه برخی عرفا.

۲. کثرت محض، نظریه منسوب به مشّائیّین.

۳. وحدت در عین کثرت یا تشکیک در وجود، نظریه منسوب به شیخ اشراق و حکمای ایران باستان.

ما درباره نظریه عرفا که در متن منظومه طرح نشده بحثی نمی‌کنیم. لازمه نظریه عرفا این است که هیچ گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد. از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست، زیرا همان طور که بالبداهه می‌دانیم «واقعیتی هست» و جهان بر خلاف نظر سوفسطائیان پوچ اندر پوچ نیست، می‌دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است و ماهیات گوناگون به تبع وجود موجودند و این ماهیات عین یکدیگر نمی‌باشند و ممکن نیست وجودی که هیچ نوع کثرتی در او نیست منشأ انتزاع ماهیات گوناگون باشد.

باقی می‌ماند دو نظریه دیگر: یکی اینکه گفته شود وجودات در خارج متکثر و متباین‌اند و هیچ نوع وحدت و سنخیتی میان آنها نیست. این نظریه منسوب به مشّائیّین است. دیگر اینکه گفته شود: حقیقت وجود در عین اینکه حقیقت واحد و سنخ واحد است دارای مراتب و درجات گوناگون است[۱]. مرتبه‌ای از او غنی و واجب

که معمولًا اظهار نظر کنندگان در تاریخ فلسفه و [آراء فلاسفه]* هر جا که سخنی مبنی بر وحدت جهان می‌بینند از آن به «وحدت وجود» که یک اصطلاح خاص در فلسفه اسلامی است تعبیر می‌کنند و حال آنکه «وحدت وجود» در فلسفه و عرفان اسلامی مفهوم خاصی دارد و هر نوع نظریه مبنی بر وحدت اشیاء را نمی‌توان «وحدت وجود» نامید.

۱. معمولًا متأخرین فلاسفه اسلامی این نظریه را به حکمای ایران باستان نسبت می‌دهند. ما در پاورقیهای اصول فلسفه جلد سوم توضیح داده‌ایم که این نسبت مانند بسیاری از نسبتهای دیگر که مربوط به تاریخ فلسفه است و در ←

* **[در چاپ قبل «آرای فلسفه» بود که ظاهراً غلط چاپی بوده است.]**

است و مراتب دیگر فقیر و ممکن. خود مراتب فقیر و ممکن نیز از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص، با یکدیگر متفاوتند و به عبارت دیگر حقیقت وجود یک حقیقت تشکیکی است و اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص است و جهت اشتراک مراتب با یکدیگر عین جهت اختلاف آنهاست، مانند مراتب نور که بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌تر است، نور قوی با نور ضعیف در حیثیت نوری با هم مشترکند و تفاوتشان در قوّت و ضعف است، نور قوی جز نور چیزی نیست و نور ضعیف نیز جز نور چیزی نیست؛ یعنی چنین نیست که نور قوی مرکّب است از نور و غیر نور و بدین جهت قوی شده است که چیز دیگری با نور مخلوط شده است، و یا نور ضعیف مرکّب است از نور و غیر نور و بدین جهت به صورت نور ضعیف متجلّی گشته است[1].

وَ عِندَ مَشّائِیّة حَقائِق تَبایَنَت وَ هُو لَدَیّ زاهِق

وجود در نزد (به عقیده) حکمای مشّائیّین، حقایقی
است متباین با یکدیگر، و این عقیده نزد من باطل است

لِأَنَّ مَعنَي واحِداً لا یَنتَزِع عَمّا لَه تَوَحّد ما لَم یَقَع

زیرا مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود
امور کثیره‌ای که هیچ‌ وحدتی ندارند

شرح: در بیت اول از این دو بیت عقیده مشّائیّین مبنی بر کثرت وجودات نقل و تزییف (نادرست به حساب آوردن) شده است، و در بیت دوم یک برهان بر بطلان عقیده مشّائیّین ذکر شده است.

توضیح برهان این است که: در مسأله دوم از مسائل وجود تحت عنوان «اشتراک وجود» ثابت شد که اشتراک وجود اشتراک معنوی است نه لفظی. به عبارت دیگر مفهوم وجود یک مفهوم واحد عامّ است که در همه موارد صدق می‌کند نه اینکه به عدد

→ کتب فلسفه اسلامی می‌آمده صحیح نیست. این حکما به مسائل فلسفی از نظر تاریخی عنایت نداشته‌اند و از این رو مسامحات زیادی در کلماتشان رخ داده است.

۱. بحث «وحدت و کثرت وجود» و همچنین بحث «تشکیک» به طور کلّی نیازمند به توضیح بیشتری است. به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم رجوع شود.

مواردی که وجود صدق می‌کند معنی و مفهوم جداگانه‌ای وجود داشته است.

این مطلب را مقدمه قرار داده می‌گوییم بنا بر کثرت و تباین وجودات به طوری که هیچ جهت اشتراک میان وجودات نباشد، لازم می‌آید که مفهوم و معنی واحد از امور کثیره متباینه بماهی متباینه انتزاع شود و بر امور متباینه صدق کند و این محال است.

توضیح اینکه ذهن هر گاه مفهومی را از مصداقی انتزاع می‌کند ناچار به واسطه خصوصیتی است که در آن مصداق است و گرنه می‌بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود؛ و همچنین هر مفهومی بر هر مصداقی که منطبق می‌شود به واسطه یک خصوصیت خاصی است که در آن مصداق است و الّا می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود. اکنون می‌گوییم اگر وجودات، حقایق متباینه باشند و هیچ گونه وجه مشترک میان آنها نباشد پس خصوصیتی که در هر کدام هست در هیچکدام دیگر نیست و در این صورت اگر هیچیک از خصوصیات متباینه در انتزاع و انطباق مفهوم «وجود» دخالت نداشته باشد لازم می‌آید انتزاع و انطباق مفاهیم و معانی و مصادیق، گزاف و بلا جهت باشد، و اگر یکی بالخصوص دخالت داشته باشد لازم می‌آید بر غیر او صدق نکند، و اگر فرض کنیم همه با هم دخالت دارند می‌بایست بر هیچکدام به تنهایی صدق نکند، و همه این توالی و لوازم فاسد است. پس اصل مدعای طرف مبنی بر اینکه مفهوم واحد از امور کثیره و متباینه من جمیع الجهات انتزاع شده است، باطل است.

غرر هفتم:
وجود ذهنی

لِلشَّيءِ غَيرَ الكُونِ فِي الأعيانِ كَونٌ بِنَفسِهِ لَدَي الأذهانِ

برای شیء (ماهیّت) غیر از وجود در عالم اعیان
وجود دیگری است از خود او در عالم اذهان

شرح: مسأله «وجود ذهنی» نیز از مهمّات مسائل فلسفی است. از یک نظر این مسأله مربوط است به نوعی تقسیم برای وجود؛ یعنی وجود یا خارجی است یا ذهنی، همچنانکه تقسیمات دیگر نیز برای وجود می‌شود، مثلًا وجود یا واجب است یا ممکن، یا قدیم است یا حادث، یا بالفعل است یا بالقوّه، یا متقدّم است یا متأخّر، یا علّت است یا معلول، یا واحد است یا کثیر.

از نظر دیگر این بحث مربوط به ماهیّت و حقیقت علم و ادراک است. ما هم خود آگاهیم و هم غیر آگاه؛ یعنی هم به وجود خود آگاهیم و هم به وجود اشیاء دیگری خارج از وجود خودمان. ما غیر خود را به صورت علم حصولی ادراک می‌کنیم؛ یعنی آگاهی ما از اشیاء به این نحو است که صوری از آنها در ذهن ما نقش می‌بندد. ما آنچه را مستقیماً و بلا واسطه می‌یابیم و با ما اتصال وجودی دارد همین صور است ولی این صور طوری هستند که واقع نما می‌باشند؛ یعنی ظهور اینها بر نفس ما عین ظهور

واقعیات خارجی است و پیدایش اینها در ذهن ما کشف اشیاء بیرون است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چه رابطه‌ای میان این صور و میان اشیاء خارجی هست که پدید آمدن اینها در ذهن عین ظهور و کشف اشیاء خارجی است. قطعاً نوعی مطابقت در کار است، این مطابقت از چه نظر است؟

مسأله «وجود ذهنی» در یونان قدیم و همچنین در دوره‌های اوّل فلسفه اسلامی به صورت یک مسأله مستقل و جامع الاطراف مطرح نبوده است، این مسأله در دامن فلسفه اسلامی رشد یافته و نمو کرده است. چنانکه می‌دانیم فلاسفه اروپا به نحو دیگری وارد بحث در واقع نمایی علم و اندیشه شده و در جستجوی ارزش معلومات برآمده‌اند، ولی با همه کنجکاویهای فراوانی که در این زمینه کرده‌اند از نظر فلسفی به حدّ فلاسفه اسلامی باریک بینی نکرده‌اند و غالباً بحثها و تحقیقات آنان منتهی شده است به نفی ارزش واقع نمایی علم و از نوعی ایدئالیسم سر درآورده است[1].

به عقیده حکمای اسلامی حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیاء خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر پیدا می‌کند. علت اینکه پس از پیدایش صورت یک شیء معیّن در ذهن، ما التفات به خارج پیدا می‌کنیم و این صورت مانند آیینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند، این است که صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. علت اینکه این صورت، ظهور ماهیت خارجی است این است که واقعاً همان ماهیت در مرحله ذهن وجود دیگری پیدا کرده است؛ یعنی آنگاه که مثلًا انسان یا سنگ یا عدد یا خط و ... را تصور می‌کنیم واقعاً در ذهن ما انسان، سنگ، عدد، خط و ... وجود پیدا می‌کند ولی نحوه وجود انسان ذهنی یا سنگ ذهنی با نحوه وجود انسان و سنگ خارجی دوتاست.

در اینکه وجود ذهنی وجود علیحده و جداگانه‌ای است غیر از وجود خارجی، شکی نیست، زیرا قطعاً و مسلماً وجود خارجی به ذهن ما منتقل نمی‌شود، و اگر همچنانکه وجود خارجی مغایر وجود ذهنی است ذات و ماهیت شیء خارجی نیز مغایر ذات و ماهیت شیء ذهنی باشد و ذهن با خارج نه از لحاظ وجود تطابق داشته باشد و نه از لحاظ ذات و ماهیت، پس فرقی میان علم و جهل مرکّب نخواهد بود، همه علمها

---

۱. رجوع شود به مقاله دوم و سوم و چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

جهل مرکب خواهد بود و کوچک‌ترین ارزشی برای ادراکات نخواهد بود و به عبارت دیگر به هیچ وجه علوم و ادراکات بشری کشف واقعیات نخواهد بود، بلکه هرگز بشر توجه و التفات به خارج پیدا نمی‌کرد و صور علمی و ادراکی مانند سایر حالات نفسانی بود از قبیل لذّت و درد و غیره. مثلًا ما در ذهن خود صورتهایی داریم از فضا، مادّه، انرژی، حرکت، تکامل، زمان، مکان، روح، جسم، انسان، حیوان و ... و همین صورتهاست که واقعیت فضا، مادّه، انرژی، حرکت و ... را به ما می‌نمایاند و ارائه می‌دهد. اکنون می‌گوییم اگر آنچه ما آن را فضا یا مادّه و یا ... تصور می‌کنیم، به عبارت دیگر اگر آنچه به نام فضا و مادّه و ... در ذهن ما وجود دارد، در خارج وجود نداشته باشد بلکه آنچه در خارج وجود دارد ذات دیگر باشد، پس هیچ نوع انطباقی میان علم و معلوم نیست و آنچه در خارج است ممکن است چیزی باشد که هرگز به تصور ما نیامده و نخواهد آمد؛ بلکه اگر هیچ نوع انطباقی میان علم و معلوم نباشد هیچ دلیلی در کار نیست که اساساً چیزی در خارج وجود دارد. اگر واقع نمایی را از علم بگیریم تمام اندیشه‌های ما جهل اندر جهل و «**ظُلُماتٌ بَعضُها فَوقَ بَعضٍ**»[1] خواهد بود.

پس انکار تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع نمایی علم و ادراک است، و انکار واقع نمایی علم و ادراک به معنی مساوی بودن علم با جهل مرکّب است، و مساوی بودن علم با جهل مرکّب مساوی است با نفی و انکار و لااقل تردید در جهان خارج از ذهن. پس انکار وجود ذهنی مساوی است با سوفسطائی‌گری و سقوط در درّه ایدئالیسم.

حکمای اسلامی معمولًا مسأله را به این صورت طرح می‌کنند که: «آنچه در عالم اعیان وجود دارد عیناً در ذهن وجود پیدا می‌کند» و چون ابتدا به اذهان چنین متبادر می‌شود که مقصود این است که آنچه در خارج است، یا با همان وجود شخصی به ذهن منتقل می‌شود و یا اینکه وجودی مانند وجود خارجی در ذهن پدید می‌آید، لهذا بر اذهان سخت گران می‌آید؛ ولی اگر تعبیر را تغییر دهیم و بگوییم: «به عقیده این حکما هر چه در ذهن وجود دارد همان در خارج وجود دارد نه چیز دیگر مغایر با آن» وحشت اذهان رفع می‌شود و حال آنکه مدّعا در هر دو تعبیر یکی است؛ و این است معنی شعر بالا:

---

۱. نور/ ۴۰.

لِلشَّيءِ غَيرِ الكُونِ فِي اللاعيانِ　　كونٌ بِنَفسِهِ لَدَى الاَذهانِ

اکنون وارد ادلّه و براهینی بشویم که در این زمینه آورده شده است:

لِلحُكمِ ايجاباً عَلَى المَعدُومِ　　وَ لِانتِزاعِ الشَّيءِ ذِي العُمُومِ

به دلیل حکم ایجابی بر معدوم
و به دلیل انتزاع ماهیّت کلّی

شرح: این بیت مشتمل است بر دو دلیل از ادلّه وجود ذهنی. مقدّمتا مطلبی را لازم است توضیح بدهیم:

از قدیم‌ترین دوره‌های کلام و فلسفه اسلامی نظریه‌ای مطرح بوده است مبنی بر اینکه هنگام علم و ادراک شیء خارجی، اساساً چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند و صورتی نقش نمی‌بندد. بعداً از فخرالدین رازی نقل خواهیم کرد که مدعی بوده است علم و ادراک جز نوعی اضافه میان عالم و معلوم چیزی نیست. از این رو قهراً در میان حکما و متکلّمین در باب «علم و ادراک» دو مطلب مطمح انظار بوده است: یکی اینکه صورتی در ذهن وجود پیدا می‌کند، دیگر اینکه آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند از لحاظ ذات و ماهیّت با آنچه در خارج وجود دارد یکی است. ادلّه‌ای که در این زمینه اقامه شده غالباً برای اثبات مطلب اوّل بوده است هر چند بعضی یا همه آنها برای اثبات مطلب دوم هم هست. اکنون وارد تقریر دو دلیل فوق بشویم:

۱. ذهن چنانکه می‌دانیم دو نوع حکم دارد: حکم ایجابی و حکم سلبی، و چنانکه می‌دانیم در احکام ایجابیِ خود حکم می‌کند به ثبوت چیزی برای چیزی[۱]، مثل اینکه حکم می‌کند به اینکه «زید ایستاده است»؛ در اینجا حکم کرده است به ثبوت صفت ایستادن برای زید، و بدیهی است که ثبوت صفتی برای موصوفی موقوف است به وجود آن موصوف؛ یعنی ممکن نیست که صفتی از برای موصوفی وجود داشته باشد ولی خود موصوف موجود نباشد. لهذا می‌گویند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

اکنون می‌گوییم پاره‌ای احکام ایجابیِ قطعی و صادق و مطابق واقع داریم که

۱. البته در قضایای مرکّبه نه در قضایای بسیطه.

موضوع آنها در خارج وجود ندارد، و چون ثبوت محمولی برای موضوعی بدون وجود آن موضوع محال است و آن موضوع در خارج وجود ندارد پس در ذهن وجود دارد. مثلًا می‌گوییم: «کوهی از طلا سنگین‌تر است از کوهی از سنگ به همان حجم»، یا می‌گوییم: «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدّین است». هر یک از این دو قضیه صادق است قطعاً؛ یعنی واقعاً صفت «سنگین‌تر بودن» برای کوه طلا و صفت «غیر از جمع ضدّین بودن» برای جمع نقیضین ثابت است. پس باید کوه طلا و جمع نقیضین وجود داشته باشد تا صفت مزبور برایش صادق باشد، و از طرف دیگر می‌دانیم در خارج ذهن نه کوه طلا وجود دارد و نه جمع نقیضین، پس ناچار باید بگوییم در ذهن موجود است[1].

پس، از آنجا که بدون وجود موضوع، نه در خارج و نه در ذهن، چنین احکامی صادق نیست و فرض این است که موضوع در خارج وجود ندارد، نتیجه گرفته می‌شود که موضوع در ذهن وجود دارد؛ یعنی علم و ادراک اضافه محض نیست، بلکه صورتی وجودی است در ذهن؛ و از آنجا که این احکام، صادق و مطابق با واقعند نتیجه گرفته می‌شود که آنچه در ذهن صورت می‌بندد عین ذات موضوع است و الّا علم ما جهل مرکّب خواهد بود و حکم ما به ثبوت محمول برای موضوع صد در صد مربوط به خود صورت ذهنی خواهد بود و ربطی به عالم خارج از ذهن ما نخواهد داشت و حال آنکه مقصود ما این است که کوه طلا در جهان بیرون، از کوه سنگ به همان حجم سنگین‌تر است و هم مقصود ما این است که واقعیت اجتماع نقیضین غیر از واقعیت اجتماع ضدّین است نه اینکه صرفاً تصور ما از اجتماع نقیضین غیر از تصور ما از اجتماع ضدّین است.

۲. دلیل دوّم این است که اشیاء را احیاناً به صورت «کلّی» و «عامّ» تصور می‌کنیم؛ یعنی آنها را به نحوی تصور می‌کنیم که قابل صدق بر کثیرین می‌باشند. مثلًا «انسان» را به نحوی تصور می‌کنیم که شامل افراد غیر متناهی می‌باشد؛ می‌گوییم «انسان دارای نفس ناطقه است». در این مثال، «انسان» شامل افراد غیر متناهی

---

۱. اینجا اشکال معروفی است و آن اینکه: «مدعا این نیست که کوه طلا در ذهن از کوه سنگ سنگین‌تر است، و همچنین مدعا این نیست که جمع نقیضین در ذهن غیر از جمع ضدّین است، پس وجود در ذهن برای ثبوت محمول برای موضوع کافی نیست». جواب این اشکال موقوف به این است که فرق قضایای به اصطلاح بَتّیّه از قضایای غیر بَتّیّه دانسته شود. تفصیل مطلب را از اسفار باید جستجو نمود.

می‌باشد. از طرفی می‌دانیم که آنچه در خارج وجود دارد جزئی است نه کلّی، پس انسان کلّی در موطنی موجود است که چون آن موطن خارج نخواهد بود پس موطن ذهن است.

در این برهان نیز از صفت کلّیّت «انسان» استفاده می‌شود که انسانِ تصور شده در ذهن موجود است، و از اینکه آن شیء کلّیِ متصوَّر ما واقعاً انسان است و شامل افراد انسان می‌شود نه چیز دیگر نتیجه می‌گیریم که ذات و ماهیت «انسان» در ذهن وجود پیدا کرده نه چیز دیگر.

صرف الحقيقة الّذي ما كثرا　　من دون منضمّاتها العقل يري

صرف حقیقت که هیچ کثرتی در او نیست
بدون ضمائم، معقول عقل واقع می‌شود

شرح: این بیت اشاره به برهان سومی است بر وجود ذهنی و نزدیک است به برهان دوم.

در برهان دوم به کلیّت برخی تصورها استناد شد و گفته شد چون هر چه در خارج است جزئی است و از طرف دیگر ما اشیاء را احیاناً به صورت کلّی می‌یابیم پس اشیاء با صفت کلیّت در ذهن وجود دارند. در این برهان به صفت صرافت استناد شده نه کلیّت؛ یعنی ذهن ما قادر است اشیاء را صرف و خالص و مجزّا از هر چیز دیگر ادراک کند و از طرفی می‌دانیم هرگز یک شیء مادّی صرافت و خلوص ندارد، مخلوط است به هزاران عوارض. پس اشیاء به صورت صرافت و خلوص در اذهان وجود دارند. باقی قسمتهای مربوط به این استدلال مانند برهان دوم است.

و الذّات فی انحا الوجودات حفظ　　جمع المقابلين منه قد لحظ

ذات (ماهیّت) در همه مراتب وجود محفوظ است
جمع مقابلها از آن (محفوظ بودن ذات) به نظر رسیده است

شرح: مقدّمه‌ای است برای بیان اشکالات وجود ذهنی. بنا بر قول به وجود ذهنی، آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند، از لحاظ ذات و ماهیّت مانند شیء خارجی است [و این] مستلزم جمع متقابلین است، به ترتیبی که در بیت بعدی خواهد آمد:

فجـوهر مـع عـرض کیـف اجتمـع   ام کیف تحت الکیـف کـلّ قـد وقـع

پـس جـوهر بـا عـرض چگونـه یکـی مـی‌شـود؟
یا چگونه تمام مقولات داخل مقوله کیـف مـی‌شـوند؟

شرح: اشاره است به دو ایراد معروف بر وجود ذهنی:

۱. اگر ذات و ماهیّت اشیاء در ذهن وجود پیدا کند، لازم مـی‌آیـد هنگـامی کـه جوهری را (مثل انسان) تصور می‌کنیم ماهیت جوهر در ذهـن وجـود پیـدا کنـد، و از طرفی می‌دانیم علم و ادراک که در ذهن ما پدید می‌آید حالتی است که عارض ذهن ما می‌گردد و به اصطلاح عرض و قائم به محلّ است، پس لازم می‌آید که شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض و حال آنکه جوهریّت و عرضیّت منافی یکدیگرند.

۲. اشکال دوم این است که به عقیده حکما علم و ادراک از مقوله «کیف» است، و اگر بنا شود هنگامی که ادراکی صورت می‌گیرد ماهیت شیء و مدرَک در ذهن وجود پیدا کند لازم می‌آید تمام مقولات و انواعِ تمام مقولات داخل در مقوله کیف واقع شود. این نیز محال است زیرا مقولات با یکدیگر تباین ذاتی دارند، نه ممکـن اسـت ذات و نفس مقوله‌ای تحت مقوله دیگر واقع شود و نه نوعی از مقولـه‌ای تحـت مقولـه دیگـر واقع می‌شود. مثلًا اگر خود جوهر یا کمّ یا اضافه را که مقوله هستند تصور کنیم بنا بر وجود ذهنی ذات این مقولات در ذهن وجود پیدا کرده‌اند و از طرفی چون این ادراکات ما از مقوله کیف می‌باشند پس ذات مقولات از مقوله کیف خواهند بود؛ و همچنین اگر نوع «انسان» را که [از] مقوله جوهر است تصور کنیم، بنا بر عقیده حکما نفس ماهیّـت انسان در ذهن وجود پیدا کرده است، و از طرف دیگر به اعتراف خـود حکمـا علـم و ادراک- یعنی وجود ذهنی اشیاء- از مقوله کیف است، پس انسان ذهنی در عین اینکـه ماهیت انسان و نوعی از جوهر است، داخل در مقوله کیف است. همچنین است انـواع سایر مقولات.

برای توضیح بیشتر این اشکال مقدّمات پنجگانه‌ای ذکر می‌کنیم هر چند بعضی از این مقدّمات واضح است و قبلًا نیز به آن اشاره شده است.

الف. هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، صورتی در ذهن ما نقش مـی‌بنـدد و حالتی وجودی در ما پیدا می‌شود. سه دلیل گذشته که در متن آمده است، در درجه اول برای اثبات این مدّعاست.

ب. علم و معلوم در ذهن یک چیز بیش نیست. مثلًا ما زید را تصور می‌کنیم و صورتی از زید در ذهن ما پیدا می‌شود. این صورت، هم علم ماست زیرا ادراک ماست [و هم معلوم ماست] زیرا آنچه بالذات بر ما مکشوف است و نام «زید» به آن می‌دهیم همان صورت است و بس، اما زید خارجی مستقیماً معلوم و متصوَّر ما نیست، بلکه به تبع این صورت، معلوم و متصوَّر ما می‌شود و لهذا حکما صورت ذهنی را «معلوم بالذات» و شیء خارجی را «معلوم بالعرض» اصطلاح کرده‌اند.

ج. هنگام علم و ادراک، نفس ماهیّت اشیاء در ذهن وجود پیدا می‌کند. این مقدّمه همان عقیده حکما در باب «وجود ذهنی» است که در این فصل مطرح است.

د. علم و ادراک مطلقا از مقوله کیف است. حکما به تبع ارسطو معتقدند تمام اشیاء خارجی در یکی از مقولات دهگانه ذیل داخلند: جوهر، کیف، کمّ، اضافه، متی، أین، فعل، انفعال، جده، وضع[1].

حکما می‌گویند کیف بر دو قسم است: جسمانی و نفسانی، و می‌گویند کیف نفسانی اقسام و انواع مختلفی دارد و علم یکی از کیفیّات نفسانی است.

هـ. مقولات، متباینات بالذات‌اند. محال است شیء واحد داخل در دو مقوله باشد، زیرا لازم می‌آید شیء واحد دارای بیش از یک ذات و ماهیّت باشد.

اکنون می‌گوییم اگر هنگام علم و ادراک، نفس ماهیّت اشیاء در ذهن پیدا شوند (به حکم مدّعای وجود ذهنی که در مقدّمه سوم اشاره شد) از آنجا که ادراک و مدرَک در ذهن یک چیز است (به حکم مقدّمه دوم) و ادراک از مقوله کیف است (به حکم مقدّمه چهارم) لازم می‌آید همه ماهیّاتِ تصور شده از هر مقوله‌ای که باشند، در ذهن داخل در مقوله کیف باشند و این محال است، زیرا مقولات متباینات بالذات‌اند و ممکن نیست شیء واحد داخل در دو مقوله باشد (به حکم مقدمه پنجم).

اینجاست که به اصطلاح «عویصه» ای (سختی، دشواری) پیدا می‌شود و به قول حاجی سبزواری در شرح منظومه:

فهذا الاشکال جعل العقول حیاري و الافهام صرعي فاختار کلّ مهربا.

این اشکال عقلها را حیران و فهمها را سرگشته کرده است و هر دسته‌ای راه فراری برای رفع اشکال انتخاب کرده‌اند.

---

۱. تفصیل مقولات در مقصد دوم کتاب منظومه آمده است.

به این اشکال پاسخهای متعددی داده شده است و در حقیقت هر دسته‌ای یکی از مقدّمات پنجگانه را انکار و یا به نحوی تفسیر کرده است.

فانکر الذّهنیّ قوم مطلقا   بعض قیاما من حصول فرّقا

پس قومی وجود ذهنی را از اصل انکار کرده‌اند
بعضی میان قیام به نفس و حصول در نفس فرق گذاشته‌اند

شرح: این بیت اشاره است به دو راه فرار و یا به دو جواب از اشکال:

۱. فخر رازی در بعضی از کتب خویش منکر وجود ذهنی شده است یعنی مدّعی شده است که هنگام علم و ادراک، صورتی در ذهن پیدا نمی‌شود تا این بحث پیش آید که آن عین ماهیّت خارجی است یا غیر آن، و یا بحث شود آن صورت از مقوله کیف است یا از مقوله کیف نیست. مصراع بالا که می‌گوید: «فانکر الذّهنیّ قوم مطلقا» ناظر به این نظریه است. فخر رازی برای اینکه میان علم و جهل فرق بگذارد و در عین حال وجود هر نوع نقش و صورتی را در ذهن انکار کند می‌گوید علم از مقوله اضافه است؛ یعنی علم فقط نسبتی است میان عالم و شیء خارجی که معلوم است.

مثلًا اگر درختی را در نظر بگیریم که کوچک بوده و بزرگ شده، در اینجا یک صفت واقعی در او پدید آمده است (افزایش کمّی) و اگر آن درخت سبز بود و زرد شد باز یک تغییر واقعی در او پیدا شده است (تغییر کیفی) اما اگر در نزدیکی آن درخت یک درخت دیگر بکاریم یک صفت اضافی و انتزاعی در او پیدا شده است که از آن به «مجاورت» یا «نزدیکی» و امثال اینها تعبیر می‌کنیم. بدیهی است که صرف قرار گرفتن درختی در فاصله دو متری آن درخت موجب پیدایش یک صفت واقعی و وجودی نمی‌شود ولی منشأ انتزاع یک مفهوم اضافی که همان مفهوم «مجاورت» است می‌شود. علم جز اضافه و نسبتی میان عالم و معلوم خارجی چیزی نیست.

این توجیه، بسیار سخیف است. اوّلًا هر کسی بالوجدان یک حالت وجودی در ذهن خود می‌یابد. ثانیاً اگر چنین باشد علم به معدوم پیدا نمی‌شود، زیرا در اضافات و نسب، وجود دو طرف شرط است. ثالثاً اگر علم صرفاً اضافه بود باید با تغییر وضع عالِم و معلوم از قبیل دوری و نزدیکی و غیره در علم و ادراک و صورت ذهنی ما تغییر پیدا شود.

۲. فاضل قوشچی منکر اتحاد علم و معلوم در ذهن شده است و مقدمه دوم از مقدمات پنجگانه را انکار کرده است. فاضل قوشچی مدعی است که در ذهن دو چیز وجود پیدا می‌کند. یکی از آندو در نفس حلول می‌کند یعنی نفس به منزله ظرف او و او مظروف نفس است و آن «معلوم» است. از پیدایش معلوم در ظرف نفس انعکاسی بر صفحه نفس پیدا می‌شود، آن انعکاس «علم» است. مثل نفس از این جهت مثل یک کره بلورین است که در وسط آن جسم ملوّنی را نهاده باشند. آن بلور، ظرف و محلّ آن جسم ملوّن است، ولی انعکاسی که از آن جسم ملوّن بر دیوارهای بلور می‌افتد قائم به بلور است.

این بیان نیز بسیار سخیف است و اسخف از اوّلی است. مصراع بالا: «بعض قیاما من حصول فرّقا» ناظر به این نظریه است.

و قیل بالاشباح الاشیا انطبعت ‌‌ ‌‌ ‌‌ و قیل بالانفس و هي انقلبت

و گفته شده اشیاء به شبح (نه به ماهیّت) در
نفس منطبع می‌شوند و گفته شده است به ماهیّت
منطبع می‌شوند اما ماهیت منقلب می‌شود

شرح: این بیت اشاره است به دو نظریه و به دو راه فرار دیگر:

۱. آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند شبح اشیاء است نه ماهیت اشیاء. ماهیت در ذهن وجود پیدا نمی‌کند تا اشکال گذشته پیش آید.

توضیح اینکه به عقیده صاحبان نظریه اشباح، هنگام علم و ادراک صرفاً تصویری از اشیاء خارجی در ذهن پیدا می‌شود نظیر تصویری که به وسیله نقاشی یا فیلم عکاسی بر صفحه مقوّا پدید می‌آید. هرگز کسی اشکال نمی‌کند که هنگامی که عکس یک انسان بر یک صفحه مقوّا پیدا می‌شود انسان بر روی صفحه مقوّا ظاهر شده است و چون انسان است پس جوهر است و چون بر روی صفحه مقوّاست پس عرض است و از مقوله کیف است پس اجتماع جوهر و عرض شده است و انسان که جوهر است در مقوله کیف واقع شده است. راز مطلب این است که آنچه در ذهن نقش می‌بندد و وجود پیدا می‌کند ماهیت شیء خارجی نیست، بلکه کیفیتی است که از بعضی جهات مشابه شیء خارجی است؛ و این است معنی مصراع بالا: «**و قیل بالاشباح الاشیا انطبعت**».

طرفداران این نظریه مقدمه سوم از مقدمات پنجگانه بالا را انکار می‌کنند. نظریه «شبح» متداول‌ترین نظریات وجود ذهنی است. در میان نظریات مربوط به وجود ذهنی دو نظر است که در درجه اوّل اهمیت قرار دارد: یکی نظریه فلاسفه که همان مدعای وجود ذهنی در این کتاب است، و دیگر نظریه «شبح» که ساده‌ترین نظریات است. اما سایر نظریات که بعضی را نقل کردیم و بعضی بعداً نقل خواهد شد برای پیدا کردن راه فرار از اشکالات وجود ذهنی پیدا شده است و بس. نظریه «شبح» همان است که مادّیّین نیز آن را می‌پذیرند. مادّیّن که به ذهن مستقلّ از مغز قائل نیستند معتقدند که علوم و ادراکات ما عبارت است از یک سلسله آثار که در لابلای مغز و اعصاب ما پیدا می‌شود و بدیهی است که آن آثار را به هیچ وجه نمی‌توان پیدایش ماهیّت خارجی شیء ادراک شده در ظرف مغز تلقی کرد.

نظریه «شبح» به حکم آنچه در مقدمه بحث گفتیم و ادلّه وجود ذهنی نیز آن را تأیید می‌کنند مردود است، تفصیل مطلب را از جای دیگر باید جست[۱].

۲. نظریه دیگر این است که ماهیات اشیاء در ذهن پدید می‌آید ولی منقلب می‌شوند به ماهیت کیف. چنانکه می‌دانیم بسیاری از اشیاء به شیء دیگر مبدل می‌شوند، عنصری به عنصر دیگر و مرکّبی به مرکّب دیگر تبدل می‌یابد. ماهیات نیز در ذهن انقلاب می‌یابند.

این نظریه منسوب است به سیّد صدر شیرازی معروف به «سیّد سند». این نظریه نیز مبنی بر انکار مقدمه سوم است، زیرا مدعی است در اثر انقلاب، شیء ذهنی ماهیت اصلی خود را از دست می‌دهد. این نظریه نیز بسیار سخیف است، زیرا انقلاب در موردی امکان‌پذیر است که یک واحد شخصی خصوصیتی را از دست بدهد و خصوصیت دیگر را به جای آن بپذیرد. انقلاب بدون اینکه شیء منقلب شده چیزی را از دست بدهد و چیز دیگر به جای آن پیدا شود میسّر نیست، زیرا در این صورت شیء اوّل به حالت اوّل باقی است و تبدیل به چیز دیگر نشده است؛ همچنانکه شرط است که یک امر باقی در هر دو حال باشد، زیرا اگر هیچ چیز از «متبدل» در «متبدل شده» نباشد پس آنچه آن را «متبدّل» می‌نامیم معدوم شده و چیز دیگر از نو موجود شده است و هیچ رابطه‌ای میان اوّلی و دومی نیست تا تبدل صورت گرفته باشد.

---

۱. رجوع شود به اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اوّل.

اگر فرض کنیم ماهیتی که از مقوله‌ای است، متبدل شود به ماهیت دیگر که از مقوله دیگر است، هیچ گونه اصل محفوظی باقی نخواهد بود، زیرا مقولات متباینات به تمام ذات‌اند، پس انقلاب معنی ندارد.

و قیل بالتّشبیه و المسامحة تسمیة بالکیف عنهم مفصحة

و گفته شده است که بر سبیل تشبیه و مسامحه
نامیدن علم و ادراک به «کیف» از حکما نقل شده است

شرح: این بیت اشاره به نظریه دیگری است و آن اینکه حکما که علم و ادراک را از مقوله کیف دانسته‌اند، بر سبیل تشبیه و مسامحه در تعبیر بوده است. علم واقعاً از مقوله معلوم است، اگر معلوم از مقوله جوهر باشد علم جوهر است و اگر از مقوله کمّ باشد کمّ است و اگر از مقوله کیف باشد کیف است. اینکه حکما علم را در باب کیفیّات ذکر کرده‌اند مسامحه در تعبیر بوده است، مقصودشان این بوده که علم با اینکه تابع مقوله معلوم است بی‌شباهت به کیفیّات نفسانیّه نیست.

این نظریه از محقّق جلال الدین دوانی متوفّای اوایل قرن دهم هجری است. این نظریه مبنی بر انکار مقدّمه چهارم است. این نظریه نیز صحیح نیست. مانعی ندارد که کسی علم را از مقوله کیف نداند و اما توجیه نظریه حکما به اینکه مسامحه در تعبیر کرده‌اند و واقعاً علم را از مقوله کیف نمی‌دانسته‌اند توجیهی است که به تأویل نزدیک‌تر است از توجیه و تفسیر.

بحمل ذات صورة مقولة وحدتها مع عاقل مقولة

صورت ذهنی، به حمل اوّلی مقوله است (نه به حمل شایع)
وحدت صورت معقوله با عاقل گفته شده است

شرح: مصرع اوّل این بیت اشاره است به نظریه صدرالمتألّهین که آخرین و بهترین نظریه‌هاست و مورد قبول حکمای بعد از او واقع شده است. این نظریه مشتمل بر تفسیر و توجیه صحیح مقدّمه سوم و مقدّمه پنجم است. در مصراع دوم اشاره به مسأله «اتّحاد عاقل و معقول» است که یک عقیده قدیمی است و صدرالمتألّهین آن

را احیاء کرده است و ضمناً متمّم و مکمّل جواب صدرالمتألّهین از اشکال وجود ذهنی است. توضیح نظریه صدرالمتألّهین مبتنی بر مقدّمات ذیل است:

۱. حمل بر دو قسم است: حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی. حمل به طور کلّی عبارت است از حکم به اتّحاد موضوع و محمول، و به عبارت دیگر: حمل محمولی بر موضوعی به معنی این است که محمول بر موضوع صدق می‌کند. اکنون می‌گوییم که صدق محمول بر موضوع و اتّحاد برقرار شده به وسیله حکم میان موضوع و محمول به دو نحو ممکن است بوده باشد: یکی به این نحو که محمول در مرتبه ذات و ماهیّت موضوع، قطع نظر از مرحله وجود، بر موضوع صدق کند و رابطه برقرار شده یک رابطه ذاتی باشد؛ یعنی آن چیزی که موضوع واقع شده است ذات ماهیت است به اعتبار اینکه یک ذاتی است نه به اعتبار حکایت از مصادیق. مطلق تعریفات حقیقی که در علوم واقع می‌شود از قبیل حمل اوّلی ذاتی است.

دیگر اینکه محمول بر موضوع در مرحله وجود صدق کند، خواه وجود خارجی و خواجه وجود ذهنی. در این گونه قضایا آن چیزی که موضوع واقع شده است ماهیّت است به اعتبار حکایت از مصادیق خارجی یا ذهنی، و در واقع، مصادیق موضوعند نه ذات ماهیّت بما هی هی؛ مثل اینکه می‌گوییم: «انسان نویسنده است». مسائلی که در علوم مورد بحث واقع می‌شود از نوع دوم است همچنانکه تعاریف از نوع اوّل است. مثلًا اگر بخواهیم مثلّث را موضوع قرار داده و محمولی بر آن بار کنیم، یک وقت هست که ماهیّت و مفهوم مثلّث را می‌خواهیم تعریف کنیم، می‌گوییم: «مثلّث شکلی است که بر آن، سه ضلع احاطه کرده باشد». در اینجا ماهیّت مثلّث را تعریف کرده و توضیح داده‌ایم و گفته‌ایم حقیقت این ماهیّت عبارت است از این؛ و یک وقت هست مثلّث را موضوع قرار داده و به جای اینکه به ماهیّت و مفهوم مثلّث بماهی نظر بیفکنیم ماهیّت را وسیله برای مطالعه افراد قرار داده می‌گوییم: «مثلّث مجموع زاویه‌هایش برابر با دو قائمه است». در اینجا موضوع، مثلّث است و محمول، تساوی مجموع زوایا با دو قائمه. موضوع و محمول در اینجا نیز متّحدند ولی نه در مرتبه ذات بلکه در مرتبه وجود.

در مثال اوّل می‌خواهیم بگوییم مفهوم و معنی مثلّث این است، و در مثال دوم می‌خواهیم بگوییم خاصیّت و اثر وجودی مثلث چنین است. در مثال اوّل می‌خواهیم بگوییم تصوّر ما از مثلّث مساوی است با تصوّر شکلی که بر آن، سه ضلع احاطه کرده است با این تفاوت که محمول، تصوّر تفصیلی موضوع است و موضوع، تصوّر اجمالی

محمول؛ ولی در مثال دوم تصوّر ما از «مثلّث» با تصوّر ما از «تساوی مجموع زوایا با دو قائمه» مساوی نیست بلکه دو تصوّر و دو مفهوم جداگانه می‌باشند.

۲. در مبحث «تناقض» ثابت شده است که تناقض وقتی حاصل است که یکی از دو نقیض عیناً رفع دیگری باشد؛ یعنی دو قضیه موجبه و سالبه آنگاه نقیض یکدیگر خواهند بود که مفاد سالبه رفع آن موجبه باشد و به عبارت دیگر همان چیزی را که موجبه اثبات کرده است سالبه نفی کند نه چیز دیگر را.

اهل منطق گفته‌اند وحدت مفاد موجبه و سالبه آنگاه محقّق می‌شود که هشت وحدت حکمفرما باشد: وحدت در موضوع، محمول، شرط، اضافه، جزء و کلّ، قوّه و فعل، زمان و مکان.

صدرالمتألّهین معتقد شد که برای اینکه وحدت ایجاب و سلب برقرار باشد علاوه بر وحدتهای نامبرده «وحدت در حمل» نیز ضرورت دارد. ممکن است در موردی تمام وحدتهای هشتگانه موجود باشد، در عین حال وحدت کامل موجود نباشد و قهراً تناقضی هم در کار نباشد. مثلًا اگر بخواهیم مفهوم «جزئی» و مفهوم «کلّی» را تعریف کنیم می‌گوییم: «جزئی عبارت است از ممتنع الصدق علی کثیرین» همچنانکه در تعریف «کلّی» می‌گوییم: «عبارت است از غیر ممتنع الصدق علی کثیرین». در قضیه نامبرده «جزئی» موضوع است و «ممتنع الصدق علی کثیرین» محمول است و قضیه نامبرده قضیّه صادقه است. ولی از نظر دیگر جزئی ممتنع الصدق علی کثیرین نیست بلکه غیر ممتنع الصدق علی کثیرین است، زیرا مفهوم جزئی خود یک مفهوم کلّی است و شامل افراد غیر متناهی می‌باشد. به عبارت دیگر مفهوم جزئی، جزئی است به حمل اوّلی، و کلّی است به حمل شایع صناعی، و به تعبیر دیگر مفهوم «جزئی» خودش خودش است ولی خودش مصداق خودش نیست بلکه مصداق ضدّ خودش یعنی مفهوم «کلّی» است. در مثال نامبرده که هم حکم به «جزئی جزئی است» و هم حکم به «جزئی جزئی نیست، بلکه کلّی است» صادق است، همه وحدتهای هشتگانه موجود است و در عین حال مفاد موجبه و سالبه وحدت ندارد و به همین دلیل تناقضی در کار نیست. علت اینکه وحدت واقعی میان موجبه و سالبه نیست این است که وحدت حمل در کار نیست[1].

---

[1]. در اینکه بیان صدرالمتألّهین در باب انواع حمل، بیان دقیق و جالبی است و بسیاری از اشکالات و از آن جمله ←

۳. حمل شایع صناعی که عبارت است از حکم به اتّحاد دو شیء در وجود، بر دو قسم است: بالذات و بالعرض.

حمل شایع بالذات آن است که موضوع، مصداق ذاتی محمول باشد یعنی حدّ محمول بر او صادق باشد- و به عبارت دیگر محمول از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود- و بعلاوه آثار خاصّه محمول بر موضوع مترتب شود؛ مثل اینکه بگوییم: «زید انسان است». شک نیست که زید خارجی مصداق ذاتی انسان است یعنی حدّ انسان بر او صادق است و آثار انسان هم بر او مترتّب است. و اما حمل شایع بالعرض آن است که موضوع، مصداق بالعرض محمول است و حدّ محمول بر او صادق نیست؛ مثل اینکه می‌گوییم: «زید نویسنده است». زید در مرتبه ذات، نویسنده نیست بلکه با صفت نویسندگی به عنوان یک عرض اتّحاد وجودی پیدا کرده است.

۴. مقولات که گفته می‌شود متباینات بالذات‌اند به این معنی است که تمام اشیاء خارجی مصداق یکی از مقولات ده گانه است؛ یعنی هر ممکن الوجودی که در ظرف خارج تحقّق یافته در نظر بگیریم مصداق یکی از مقولات است و آن مقوله بر او به حمل شایع بالذات صادق است. به عبارت دیگر هر شیء ممکن الوجود خارجی مصداق بالذات یکی از مقولات است. هیچ شیئی وجود ندارد که داخل در هیچ مقوله‌ای نباشد همچنانکه ممکن نیست شیئی داخل در دو مقوله باشد. معنی تباین مقولات و حصر اشیاء در مقولات جز این نیست که شیء واحد نمی‌تواند مصداق بالذات دو مقوله باشد و دو مقوله به حمل شایع ذاتی بر آن صدق کند، و اما اینکه یک شیء مصداق دو مقوله باشد ولی مصداق بالذات یکی و مصداق بالعرض مقوله دیگر و یا مصداق بالعرض دو مقوله باشد هیچ مانعی ندارد- مثلًا زید مصداق بالذات جوهر

→

اشکال وجود ذهنی را حل می‌کند، بحثی نیست. در عین حال جای این سخن هست که آیا آنچه صدرالمتألّهین یافته و متذکر شده واقعاً دو نوع حمل است؟ یعنی آیا واقعاً فرق حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی در نفس حمل است که به اصطلاح یک «معنی حرفی» است، یا در واقع و نفس الامر در حمل اختلافی نیست، بازگشت این اختلاف نیز به اختلاف در موضوع است؛ یعنی آنچه در حمل اوّلی ذاتی موضوع واقع می‌شود با آنچه در حمل شایع صناعی موضوع واقع می‌شود اعتبارا دوتاست؟

خواه این اختلاف از ناحیه حمل باشد و یا از ناحیه موضوع، ارزش سخن صدرالمتألّهین محفوظ است، زیرا فرضا موضوع را مختلف بدانیم این تشخیص باریک که «با اینکه به حسب ظاهر موضوع یکی است، واقعاً موضوع یکی نیست» از برکت تحقیقات معظّم له به دست آمده است. ما در بحث «تقدیم سلب بر حیثیّت» از مباحث «ماهیّت» و همچنین در مبحث «اعتبارات ماهیّت» در این باره بحث خواهیم کرد.

است و مصداق بالعرض کمّ و کیف و وضع و غیره- همچنانکه مانعی ندارد یک چیز عین ذات مقوله‌ای باشد و مصداق مقوله‌ای دیگر؛ یعنی یک مقوله به حمل اوّلی ذاتی بر او صدق کند و مقوله دیگر به حمل شایع صناعی. از اینجا اشکال وجود ذهنی به خوبی حل می‌شود. اینکه گفته می‌شود آنچه در ذهن است عین ماهیّت اشیاء است، مثلًا عین ماهیّت انسان، درخت، عدد، خط، و غیره است یعنی به حمل اوّلی ذاتی انسان یا درخت یا خط یا عدد است؛ مقصود این نیست که آنچه در ذهن است، به حمل شایع صناعی انسان یا درخت و غیره است. به عبارت دیگر انسان ذهنی انسان است به معنی اینکه صرفاً خود انسان و ماهیّت انسان است ولی مصداق انسان نیست.

پس فرضاً ما علم و ادراک را از مقوله کیف بدانیم، انسان ذهنی کیف است یعنی به حمل شایع صناعی کیف است، فرد کیف و مصداق کیف است، ولی همین انسان جوهر است یعنی به حمل اوّلی ذاتی جوهر است ولی مصداق جوهر نیست. آنچه محال است این است که شیء واحد مصداق دو مقوله باشد و یا در مفهوم و ماهیّت شیء واحد دو مقوله اخذ شده باشد، ولی با توضیح صدرالمتألّهین هیچکدام از این دو اشکال لازم نمی‌آید. از اینجا معلوم شد که معنی وجود ماهیّت در ذهن- که مقدّمه سوم اشکال است- این نیست که آنچه در ذهن است مصداق و فرد آن ماهیّت است، و معلوم شد که تباین ذاتی مقولات- که مقدّمه پنجم اشکال است- به این معنی است که یک شیء در آن واحد مصداق دو مقوله واقع نمی‌شود و همچنین در حدّ یک شیء، دو مقوله هرگز قرار نمی‌گیرد. پس آنچه محال است لازم نمی‌آید و آنچه لازم می‌آید محال نیست.

وحــــدتها مـــع عاقـــل مقولـــة

وحدت و یگانگی آن (صورت معقوله) با عاقل، گفته شده است

در پایان مبحث «وجود ذهنی» از مطلب دیگری که آن نیز مربوط به تحقیـق در اطراف علم و ادراک است بحث می‌شود و آن مبحث معروفی است به نام «اتّحاد عاقـل و معقول».

بحث اتّحاد عاقل و معقول سابقه‌ای طولانی دارد. اوّل کسی که این نظریه بـه او نسبت داده می‌شود فرفوریوس[1] است که از پیروان مکتب ارسطو و از حکمای قبـل از اسلام است. در دوره اسلام برخی از حکما طرفـدار ایـن نظریـه و برخـی مخـالف آن بوده‌اند. فارابی و صدرالمتألّهین از طرفداران این نظریه و ابن سینا مخالف سرسخت آن است.

اکنون برای روشن شدن بحث لازم است چند مقدّمه ذکر شود:

---

۱. .Porphyre (۲۳۲– ۴۰۳ میلادی) فیلسوف معروف اسکندرانی.

مقدّمه اول

در مورد هر ادراکی ذهن ما ابتدا سه عامل را تشخیص می‌دهد که عامل اوّل «مدرک» یا ادراک کننده، عامل دوم «مدرک» یا ادراک شده، و عامل سوم خود «ادراک» است.

به عنوان مثال مفهوم «فضا» را در نظر بگیرید؛ در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که در حین عمل ادراک سه عامل دخالت دارد: اوّل خود ما که ادراک کننده هستیم، دوم فضا که به ادراک ما درآمده است و سوم خود عمل ادراک که حالتی است از احوال ما. این امور سه گانه به حسب اصطلاح و به ترتیب «عاقل»، «معقول» و «عقل» نامیده می‌شوند.

این توهّمی است که ممکن است در ابتدا برای هر کسی پیدا شود، ولی شک نیست که در مورد هر تعقّل و ادراکی واقعاً سه عامل به معنی سه واحد وجود ندارد، زیرا مقصود ما از معقول وجود خارجی آن نیست بلکه وجود آن در ظرف ذهن است- مثل وجود مفهوم فضا در ظرف ذهن- و قبلًا آنجا که نظریه فاضل قوشچی را رد کردیم ثابت کردیم که ادراک و مُدرَک و به تعبیر دیگر علم و معلوم و به تعبیر سوم عقل و معقول در ظرف ذهن دو وجود ندارند، بلکه در ظرف ذهن علم عین معلوم و عقل عین معقول است؛ و اگر به وجود خارجی فضا احیاناً «معقول» و «معلوم» اطلاق شده است مقصود معقول و معلوم بالعرض است نه معقول و معلوم بالذات.

پس عقل و معقول در ظرف ذهن یقیناً دو واحد نیستند و در این مسأله بحثی نیست. امّا باقی می‌ماند این مطلب که آیا عاقل (یعنی عاملی که او را به عنوان «عاقل» خواندیم) با معقول- که عین عقل است- عینیّت دارد یا نه؟ یعنی آیا عاقل و معقول مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند و اختلاف ایندو صرفاً اختلاف مفهومی است و یا آنکه دو واحد را تشکیل می‌دهند و مفهوماً و مصداقاً با یکدیگر اختلاف دارند؟ بحث اتّحاد عاقل و معقول درباره همین مطلب است.

مقدّمه دوم

به طور کلّی در نظر ابتدایی، انسان گمان می‌کند که هرگاه لفظ و مفهوم مختلف شد معنی و واقعیت نیز باید مختلف باشد. در ابتدا انسان نمی‌تواند بپذیرد که یک واحد واقعیت دارای دو عنوان و دو مفهوم مختلف باشد که با دو لفظ مختلف تعبیر شـود، و لهذا در ابتدا برای اذهان امر غیر قابل قبولی به نظر می‌رسد که گفته شود عقل و عاقل و معقول همواره یک واحد را تشکیل می‌دهند. ولی تحقیقات فلسفی درباره ذهن و طرز اندیشه سازی ذهن برای ما ثابت می‌کند که خاصیت ذهن این است که تحت قواعد و قوانین معیّن، اندیشه سازی کرده و کثرتی را به وجود می‌آورد که این کثرت ربطی بـه کثرت مصادیق خارجی ندارد؛ و ما این قسمت از تحقیقات فلسـفی را گـاهی بـه نـام بخش «روان شناسی فلسفه» و یا بخش «فلسفی- روان شناسی» مـی‌نـامیم. البتـه نبایـد انتظار داشت که این سبک تحقیق درباره ذهن در کتب روان شناسـی معمـولی حـلّ و فصل شود، این تحقیق خود دامنه وسیعی دارد که به تدریج گفته خواهد شد.

مقدّمه سوم

اختلافی که در باب «اتّحاد عاقل و معقول» است در مورد تعقّل انسـان بـه غیـر ذات خود می‌باشد؛ یعنی بحث در این است که هنگامی که انسان مثلًا فضـا را تعقّـل می‌کند آیا وجود خودش و وجود این معقول یک واحد است یـا دو واحـد؟ ولـی در مورد تعقّل انسان به ذات خود و اینکه در این مورد عاقل و معقول یکی است اختلافی نیست، زیرا بدون شک انسان به خودش عالم است بـه ایـن نحـو کـه خـودش پـیش خودش حاضر است، و به عبارت دیگر خودش هم عالم است و هم معلوم و این علم از قبیل علم حضوری است نه علم حصولی؛ یعنی عالم، علم به خودش را به وسیله یک صورت پیدا نکرده است بلکه خودش را به وسیله خودش پیدا کرده است؛ یعنی در این حال ذات و حقیقت عالم جز شعور چیزی نیست و در اینجا شاعر و شعور و مشعورٌ به یکی است. حتّی ابن سینا که از مخالفین سرسخت نظریه اتحاد عاقل و معقول است، در مورد علم نفس به ذات خود اعتراف دارد کـه عقـل و عاقـل و معقـول یکـی اسـت و

برهان معروفی که در باب اثبات تجرّد نفس دارد و به نام برهان «انسان معلّق در فضا» نامیده می‌شود بر همین اساس اتّحاد عقل و عاقل و معقول (و یا علم و عالم و معلوم) در مورد علم شیء به ذات خود می‌باشد[۱].

مقدّمه چهارم

شکّی نیست که پس از آنکه انسان چیزی را که تعقّل نکرده بود تعقّل می‌کند و به آن آگاه می‌شود بین انسان و آن امر معقول رابطه‌ای به وجود می‌آید. این رابطه صرف اضافه‌ای خارج از وجود علم نیست که عارض بر علم شده باشد، بلکه «اضافه و نسبت علم به عالم» و «وجود علم» یکی است، به این معنی که حصول این معقول از برای عاقل، جدا از وجود معقول و وجود عاقل نیست؛ یعنی اینطور نیست که قبلًا چیزی موجود باشد به نام «نفس» و چیز دیگری موجود باشد به نام «تعقّل» و «معقول» و ایندو دو موجود مستقلّ از یکدیگر باشند و فقط بین آنها نسبتی زائد بر وجود هر دوی آنها پیدا شده باشد. مثلًا ظرفی را فرض کنید که به تدریج در آن دانه‌های گندم ریخته شود. شک نیست که این ظرف و این دانه‌های گندم دو موجود مستقلّ هستند و فقط رابطه آنها این است که گندمها در ظرف قرار گرفته است و ظرف، مکان عرفی (و نه مکان به اصطلاح فلسفی) گندمها به شمار می‌رود. پیش از آنکه گندمها در ظرف ریخته شود ظرف همان ظرف و گندمها هم همان گندمهاست و پس از ریختن نیز هر یک از آندو همان است که قبلًا بود؛ و نیز پس از اینکه گندمها را از ظرف خارج کنیم هیچیک از آندو در تحقق به یکدیگر نیازمند نخواهند بود، بلکه هر یک از آندو چه قبل از

۱. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است در یک جا عاقل عین معقول باشد (مثل علم «مجرّد» به ذات خود) و در جای دیگر ایندو مغایر یکدیگر باشند؟ اگر گفته شود به واسطه اینکه متعلّق علم در یک جا خودش است و در جای دیگر شیء دیگر است و مناط اختلاف همین جهت است، می‌گوییم بحث ما در علم حصولی نیست، بلکه در علم حضوری است هر چند در علم حصولی هم فرقی بین علم به خود و علم به غیر در اقتضای مغایرت نیست؛ یعنی عالم و معلوم بالعلم الحصولی مطلقاً با یکدیگر مغایرت دارند نه اینکه در علم حصولی به ذات خود، عالم و معلوم یکی است و در علم حصولی به غیر خود، عالم و معلوم مغایر یکدیگر است.

حقیقت این است که در علم حضوری همواره عالم و معلوم یکی است؛ یعنی عالم در مرتبه معلوم است و به عبارت دیگر معلوم در مرتبه ذات خود، علم و عالم است و نیز عالم در مرتبه ذات خود یک نوع اتّحادی با معلوم در مرتبه ذاتیه دارد.

ریخته شدن گندمها در ظرف و چه پس از آن، در تحقّق و تشخّص مستقلّ از یکدیگرند.

شک نیست که نسبت معقولات ذهنی به ذهن از قبیل نسبت گندم به ظرف نیست، زیرا نه این است که نفس یا ذهن بالضروره وجودی مستقلّ از معقولات دارد به این نحو که ذهن وجودی داشته باشد و معقولات نیز هر کدام به نوبه خود در خارج وجودی داشته باشند و بعد، آن معقولات از جای خود منتقل شوند به ذهن و در آنجا قرار گیرند و احیاناً زمانی هم از آنجا خارج شوند؛ بلکه مسلّماً هر امر معلوم و معقولی که در نفس پیدا می‌شود حاصل شدن وجودش صرفاً در نفس است نه در جای دیگر، و وجودش فی ذاته با وجودش برای نفس یکی است.

برای تصوّر بهتر مطلب فرض کنیم جسمی شروع به حرکت کند؛ شک نیست که این جسم در ابتدا فاقد حرکت بود و بعد حرکت پیدا کرد ولی آیا این حرکت که برای جسم حاصل شد قبلًا در جای دیگر موجود بود و سپس از آنجا به جسم منتقل شد؟ یعنی آیا اوّل موجود بود و اضافه نداشت و بعد به او اضافه پیدا کرد؟ یا اینکه حرکت جسم اساساً در خود جسم پیدا شد و وجودش و اضافه و نسبتش با هم پیدا شدند (یعنی عین یکدیگرند نه اینکه صرفاً همزمان‌اند)؟ البته شقّ دوم صحیح است؛ یعنی حرکتی که از این جسم بخصوص پیدا می‌شود قائم به همین جسم معیّن است، به این معنی که بین این جسم و این حرکت یک اضافه و ارتباطی برقرار است که به حکم همین اضافه و ارتباط می‌گوییم: «این حرکت متعلّق به این جسم است» و یا می‌گوییم: «این جسم، متحرّک است به این حرکت خاص» و امّا بین این جسم و آن حرکت خاصّ دیگر که در جسم دیگر پیدا شد اضافه و ارتباطی نیست.

پس در وجود اضافه و ارتباط بین این حرکت و این جسم شکی نیست و لکن باید دانست که ارتباط «حرکت» و «جسم» همانند ارتباط «جسم» و «مکان» (به معنی نقطه‌ای که جسم بر آن تکیه دارد) نیست. ارتباط حرکت با جسم به نحوی است که این ارتباط مقوّم وجود حرکت است؛ یعنی اگر این ارتباط قطع شود دیگر این حرکت، این حرکت نیست؛ ولی در مورد ارتباط جسم و مکان، این ارتباط مقوّم وجود هیچیک از ایندو نیست. این است که فلاسفه در باب «اعراض» و نیز در باب «صور نوعیّه» گفته‌اند که وجود عرض و اضافه و ارتباطش با موضوعش یکی است، و همچنین وجود صورت فی نفسه عین وجود آن برای مادّه است.

شک نیست که ارتباط عاقل و معقول شبیه ارتباط جسم و مکان (و یا گندم و ظرف

در مثالی که ذکر شد) نیست؛ یعنی وجود معقول فی نفسه عین اضافه و ارتباط این معقول است با نفس (که عاقل است). حال آیا این ارتباط شبیه ارتباط حرکت است با جسم که شدّت ارتباط تا این حدّ است که وجود حرکت عین اضافه به جسم است و یا از این هم بالاتر است و شبیه ارتباط صورت است با مادّه به قول مشّائین که علاوه بر این جهت محلّ وی تامّ التحصّل و مستغنی از وی نیست و او ملاک تحصّل محلّ خود است؟ و یا از این هم بالاتر است و نظیر ارتباط مراتب شیء واحد متّصل است؟ یعنی چنین نیست که در خارج، آن شیء قابل انحلال باشد به ذاتی که قابل است و ذاتی که مقبول است (آنطور که مشّائین در ترکیب هیولی و صورت قائلند) بلکه انحلال به «قابل» و «مقبول» نیز تحلیلی و عقلی است (آنطور که ما در باب «مادّه و صورت» قائل هستیم و صدرالمتألّهین نیز در بعضی کلمات خود قائل است). به هر حال ارتباط عاقل و معقول به کدامیک از این سه نحو است؟ جواب- همان طور که بعداً گفته خواهد شد- این است که بعضی از انحاء اتّحاد عاقل و معقول به نحو سوم است و بعضی دیگر از انحاء آن به هیچیک از این سه نحو نیست، بلکه به نحو دیگری است از قبیل اتّحاد علّت با معلول که علّت واجد معلول است هم در مرتبه ذات خود و هم در مرتبه معلول.

مقدّمه پنجم

در مواردی که ارتباط دو شیء از سنخ ارتباط جسم و مکان نیست دو قسم تشخیص داده می‌شود:

۱. یک قسم اینکه این چیزی که به نام «محلّ» تشخیص داده می‌شود در ذات خود مستغنی و بی نیاز از حالّ خود بوده و به اصطلاح امری متحصّل الماهیّة و النوعیّة باشد و در مرتبه زائد بر ذات خود، این شیء حالّ را قبول کند که در این صورت این شیء حالّ کمال ثانوی شیء شمرده می‌شود. مثلًا جسم در ذات خود نوعی تامّ است، نه در ذات و نه در وجود احتیاجی به رنگ خاص و یا مکان خاص و یا نسبت و اضافه خاص- از قبیل فوقیّت برای چیزی و تحتیّت نسبت به چیزی- ندارد ولی در عین حال جسم همیشه دارای رنگ مخصوص و وضع و مکان و زمان و اضافات مخصوصه است.

۲. یک قسم دیگر آن است که محلّ در ذات تحقّق خود به حالّ نیازمند است؛

یعنی این محلّ به واسطه این شیء حالّ است که به صورت یک ماهیت مخصوص و یک نوع خاص در می‌آید و این محلّ در ذات خود ماهیتی است مبهم و لا متعیّن، و تعیّنش به وسیله حالّ پیدا می‌شود.

از دو قسم مذکور، قسم اوّل را به حسب اصطلاح، «موضوع و عرض» و قسم دوم را «مادّه و صورت» می‌گوییم، و محلّ نزاع این است که آیا نسبت عاقل به معقول نظیر نسبت مادّه است به صورت یا نظیر نسبت موضوع است به عرض؟ و یا آنکه حتی از نوع نسبت مادّه به صورت به قول مشّائین- که می‌گویند ارتباط جوهری است «در عرض صورت» با صورت- نیز بالاتر است[1].

مقدّمه ششم

ذات نفس- یعنی آنچه به او «من» گفته می‌شود- عاقل صورت معقوله است؛ به عبارت دیگر نفس، عاقل بالذات است نه عاقل بالعرض؛ و این مقدّمه باید مفروض همه بوده باشد، زیرا اگر فرض کنیم که دو صورت معقوله، عاقل و معقول باشد و نفس صرفاً جنبه محلّی داشته باشد اسناد عاقلیّت به نفس، مجازی است و بعلاوه یک شیء واحد که عاقل جمیع صور معقوله است نیست، بلکه مجموعی از عاقلهاست و هو ظاهر الفساد. اگر نفس صرفا محلّ تعقّل بوده باشد همواره عاقل بالعرض خواهد بود نه عاقل بالذات، و حال آنکه «متضایفان» در بالذات و بالغیر بودن نیز «متکافئان» هستند. پس نفس باید عین صورت معقوله باشد به نحوی از عینیّت و اگر نفس غیر صورت معقوله باشد به طوری که معقول از عاقل جدا باشد و نفس در مرتبه خود معقول نباشد و عاقل باشد، لازم می‌آید که «متضایفین» واقعاً و حقیقتاً «متکافئین» نباشند بلکه یکی از آندو حقیقی و دیگری مجازی باشد و حال آنکه ما بالعرض لابدّ ان ینتهی الی ما بالذّات.

---

۱. اگر مادّه را «جوهری در عرض صورت» بدانیم و قائل شویم که جسم لابدّ و ان ینحلّ فی الخارج الی جوهر هو محض القوّة و مطابق بعضی تعبیرات صدرا آن را «یکی از دو حاشیه وجود» بدانیم ناچار باید به ترکیب انضمامی قائل شویم و لازمه‌اش نفی اتّحاد مرتبه وجود مادّه با مرتبه وجود صورت است و منتهای علاقه آندو همان است که در موضوع و عرض وجود دارد به اضافه اینکه به قول حضرات محلّ، لا مستغنی است.

مقدّمه هفتم

ترکیب، یا حقیقی است یا اعتباری. ترکیب حقیقی نیز به حسب فرض بر دو قسم است: اتّحادی و انضمامی.

ترکیب اعتباری آن است که اجزای مرکّب هر یک وجود مستقل و اثر مستقل داشته باشند ولی به اعتبار یک جهت بالخصوص آن اجزای مستقل بالذات و مستقل بالاثر را شیء واحد فرض می‌کنیم. مثلًا عده‌ای از مردم که دارای یک مرام و مسلک و عقیده واحد هستند، یک جنبه وحدت به آنها داده و مجموع آنها را شیء واحد فرض نموده و هر فرد را یک عضو و یک جزء از آن واحد اعتبار می‌کنیم، مانند اینکه می‌گوییم «جامعه مسلمان» یا «حزب کارگر» و آنگاه می‌گوییم فلان شخص جزء جامعه مسلمان و یا عضو حزب کارگر است. بدیهی است که هر یک از افراد این جامعه و یا هر یک از اعضای این حزب، وجودی و شخصیّتی جدا از وجود و شخصیّت افراد دیگر دارد و مجموع افراد، یک شخصیّت و وجود مستقلّ و جدا غیر از وجودهای مخصوص به افراد ندارد[1].

این قسم ترکیب، مانند ترکیب حزب و ملّت و فوج از افراد، «ترکیب اعتباری» است.

ترکیب حقیقی آن است که افراد، استقلال در وجود و در اثر را از دست داده و مجموعاً شخص واحدی را که دارای اثر واحد باشد تشکیل دهند. مرکّبات طبیعی این جهان، چه حیاتی و چه غیر حیاتی، همه از این قبیل است. مثلًا از ترکیب دو عنصر هیدروژن و اکسیژن با نسبت معیّن، آب به وجود می‌آید. قبل از ترکیب، هر یک از این

۱. اگر گفته شود: جامعه یا حزبی که افراد آن دارای مرامی واحد هستند مجموعاً یک اثر واحد دارند که همان مرام واحد است و لهذا هیچیک از افراد در این اثر، مستقل نیستند پس چگونه گفته شد که در اینجا افراد مستقلّ بالذات و مستقلّ بالأثر هستند؟ در جواب می‌گوییم: هنگامی که از مرام و مسلک واحد سخن گفته می‌شود منظور از وحدت، وحدت شخصی نیست بلکه وحدت نوعی است؛ یعنی مرام و عقیده‌ای که در ذهن و در قلب این فرد نقش بسته است، با مرام و عقیده‌ای که در ذهن و در قلب افراد دیگر است از یک نوع و یک سنخ است و مثلًا همه افراد دارای عقیده الهی هستند و همه طرفدار اجرای عدالت می‌باشند، نه اینکه عقیده قائم به نفس این فرد و عقیده قائم به نفس آن فرد دیگر، یک شخص از عقیده است.

دو عنصر دارای وجود و اثری مستقل و مخصوص به خود بوده، ولی پس از ترکیب شخصیت دیگر به وجود می‌آید که دارای اثری است مستقل و مغایر با اثر هر یک از دو عنصر تشکیل دهنده.

در ترکیب حقیقی باید «تکثیر» تبدیل به «توحید» شده و از شخصیتهای متعدّد، شخصیّت واحد حاصل شود و مطابق آنچه در محلّ خود به تحقیق پیوسته است این امر امکان ندارد مگر اینکه این دو عنصر حالت «مادّه» را به خود بگیرند و از نو «صورت» و فعلیّتی بر آنها افاضه شود. اکنون در اینجا جای یک سؤال هست و آن اینکه این دو عنصر که به صورت «مادّه» در می‌آیند و «صورت» جدیدی به آنها افاضه می‌شود، آیا افاضه شدن این صورت جدید متوقّف است به از بین رفتن هر یک از دو صورت خاصّ آن دو عنصر، و یا آنکه مانعی ندارد که هر یک از این دو عنصر با حفظ همان صورت و فعلیّتی که دارند به عنوان «مادّه» برای «صورت» جدید قرار گیرند؟ این خود مطلبی است مهم و یکی از موارد اختلاف نظریه ابن سینا و صدرالمتألّهین است و لزومی ندارد که ما در اینجا وارد این بحث بشویم.

چنانکه گفته شد ترکیب حقیقی را به دو نحو می‌توان فرض کرد: اتّحادی و انضمامی. ترکیب اتّحادی تصورش آسان است، زیرا ترکیب اتّحادی عبارت است از اینکه دو جزء مجموعاً وحدتی را تشکیل دهند. اشکال در تصوّر ترکیب انضمامی است. ترکیب انضمامی یعنی اینکه دو جزء ضمیمه یکدیگر واقع شوند. اینجاست که یک اشکال به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر واقعا بین این دو جزء وحدت خارجی وجود ندارد و مجموعا یک واحد را تشکیل نمی‌دهند پس اساساً این ترکیب یک ترکیب اعتباری است نه حقیقی و حال آنکه محلّ کلام ترکیب حقیقی است؛ و اگر بین این دو جزء وحدت خارجی برقرار است پس ترکیب اتّحادی است و بنابراین ترکیب حقیقی انضمامی معنی ندارد.

این اشکال را می‌توان به این نحو پاسخ داد که دو چیزی که با یکدیگر رابطه وجودی دارند و مجموعا یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند به دو نحو قابل فرض است: یکی اینکه إحدی المتّحدین، متحصّل الذات و مستغنی از دیگری باشد به طوری که تغییر و تبدیل دیگری مستلزم تغییر و تبدیل او نیست که این را می‌گوییم «ترکیب انضمامی» مانند ترکیب جوهر و عرض که یک ترکیب حقیقی انضمامی است. یکی هم اینکه هیچیک از این متّحدین، در وجود و یا لوازم وجود مستغنی از دیگری نباشد مانند

ترکیب جسم از مادّه و صورت که هر یک نیازمند به دیگری است، زیرا محقّق شده است که مادّه در تحقّق خود نیازمند به صورت است و صورت هم در قبول تشخّصات نیازمند به مادّه است. چنین ترکیبی را «ترکیب حقیقی اتّحادی» می‌گویند.

مقدّمه هشتم

اتّحاد بین دو موجود بالفعل از آن جهت که بالفعل هستند ممتنع است. اگر فرض کنیم «الف» بالفعل موجود است و متحصّل، و «ب» نیز بالفعل موجود است و متحصّل، محال است که بین [این] دو موجود اتّحاد حاصل شود، زیرا واحد شدن این دو شیء به این است که دو فعلیّت تبدیل به یک فعلیّت بشود، و اگر این دو شیء تبدیل به یک شیء گردند یا هر دو فعلیّت باقی است و یا هیچیک از این دو فعلیّت باقی نیست و یا یکی از آنها باقی [است] و دیگری معدوم می‌شود. در صورت اوّل، وحدت حاصل نشده است و در صورت دوم چون هر دو فعلیّت از بین رفته است و چیزی باقی نمانده است که بگوییم متّحد شده‌اند لذا وحدتی حاصل نمی‌شود و اگر فرضا یک واحدی به وجود آید آن واحد شیء سومی است که با هر دو واحد اوّل و دوم مباین است. در صورت سوم نیز وحدتی به وجود نمی‌آید، زیرا یکی از دو فعلیّت به کلی معدوم شده و دیگری باقی است؛ آن واحدی که باقی است از اوّل هم بوده است و آن یکی که از بین رفته است ارتباطی با این واحد باقیمانده ندارد[1].

پس اتّحاد بین دو موجود، دو متحصّل بالفعل امکان ندارد؛ اتّحاد همیشه بین دو امری است که یکی متحصّل و دیگری لا متحصّل است (مثل اتّحاد وجود با ماهیّت) و یا بین دو امری است که هر دو لا متحصّل‌اند که آن هم فقط با وساطت یک امر متحصّل امکان پذیر است. پس در حقیقت باید گفت که اتحاد بین دو امر متحصّل بالفعل و همچنین اتحاد بین دو امر لا متحصّل از آن جهت که آن دو امر خودشان هستند (نه از جهت اتّحاد هر یک از اینها با یک امر سوم که متحصّل است) محال است؛ اتّحاد فقط در صورتی امکان پذیر است که یکی از دو امر، لا متحصّل باشد.

۱. این برهان که در اینجا ذکر شد، درباره دو موجود متحصّل قبل از اتّحاد جاری است، ولی در مورد دو موجودی که وجود یکی از آندو عین عروض برای دیگری است، نظیر «جوهر و عرض»، جاری نیست.

روی این اصل، اتّحاد «ماهیّت» که امری لا متحصّل است با «وجـود» کـه امـری متحصّل است مانعی ندارد. همچنین اتحاد مفاهیم با یکدیگر در مرتبه وجود به واسطه وجود بدون اشکال است. چیزی که معرکه آراء و میدان نبـرد عقایـد و نظریّـات شـده است موضوع «اتّحاد مادّه با صورت» است، زیرا از یک طرف مادّه امری است موجود و متحصّل و یکی از جواهر خمسه به شمار می‌رود و از طرف دیگر فعلیّت مادّه با سایر فعلیّتها متفاوت است، زیرا همان طور که در محلّ خود ثابت شده است فعلیّت مادّه جز فعلیّت قوّه (یعنی فعلیّت اینکه این چیز می‌تواند چیز دیگر بشود) چیز دیگری نیست. لهذا برخی از حکما که به جنبه اوّل توجه نموده و به تحصّل و فعلیّت مادّه نظر کرده‌اند اتحاد مادّه و صورت را منکر شـده‌انـد و مـدّعی هسـتند کـه ترکیـب مـاده و صـورت نمی‌تواند یک ترکیب اتّحادی باشد بلکه یک ترکیب انضمامی اسـت. برخـی دیگـر از حکما که جنبه دوم را در نظر گرفته و بین فعلیّت مـادّه و سـایر فعلیّتهـا تفـاوت قائـل شده‌اند مدّعی هستند که اتّحاد مادّه و صورت مانعی ندارد و آنچه محال است اتّحاد دو صورت است؛ و بلکه از این هم بالاتر رفته، اتّحاد صور طولی را ممکن دانسته و به آن قائل شده‌اند، و در حقیقت می‌توان گفت که اتّحاد مادّه ثانیّه یا صـورت را نیـز ممکـن دانسته‌اند.

مقدّمه نهم

در حوزه وجود انسان بدون شک ادراکات مختلفی صورت می‌گیرد که حکما و فلاسفه آنها را به چهار درجه تقسیم کرده‌اند که ایـن چهـار درجـه عبارتنـد از: ادراک حسّی، ادراک خیالی، ادراک و همی و ادراک عقلی. علمای روان شناسی نیـز بـا همـه اختلافی که از لحاظ سبک و روش تحقیق با پیشینیان دارند کم و بیش این درجه بندی را پذیرفته و این ادراکات مختلف را دلیل بر جنبه‌های گوناگون حیات درونی انسان و یا به عبارت دیگر دلیل بر قوای مختلفی کـه در نفـس انسـان اسـت دانسـته‌انـد. پـس می‌توان گفت که نفس دارای قوای مختلف است: قوّه حسّی، قوّه خیالی و قوّه عقلـی[1]،

---

۱. اینکه از قوّه وهمی سخن نگفتیم از آن جهت است که وجود قوّه وهمی مورد تردید است که اکنون مجال بحث در این مورد نیست. صدرالمتألّهین نیز قوّه وهمی را قوّه‌ای مستقلّ از قوّه عقلی نمی‌داند و در روان شناسی جدید نیز از قوّه و همی نام برده نمی‌شود.

و البتّه معلوم است که این قوا با همه اختلاف و تعدّدی که دارند از هم جـدا نیسـتند، بلکه نفس همچون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌هـای متعـدّد اسـت. البته منظور این نیست که نفس به منزله تنه درخت است و این قوا به منزله شاخه‌هـای این درخت هستند به طوری که اگر همه این شاخه‌ها را بزنیم باز هم تنـه درخـت بـه خودی خود باقی است و فقط شاخه‌هایش قطـع شـده اسـت؛ بلکـه نحـوه ارتبـاط بـه گونه‌ای است که اگر قوای حسّی و خیالی و عقلی را از نفس بگیریم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند.

قائلین به نظریّه اتّحاد عاقل و معقول، آن را به جمیع مراتب نفس تعمیم می‌دهند و لذا نظریه «اتّحاد حاسّ و محسوس» و «اتّحاد خیال و متخیّل» حاصل می‌شود؛ یعنـی نفس در مرتبه حسّی با محسوسات متّحد است و در مرتبـه خیـالی بـا متخـیّلات و در مرتبه عقلی با معقولات.

پس از ذکر این مقدّمات اجمالاً می‌توان به محصَّل بحث در این مسأله پی برد.

اکنون برای روشن‌تر شدن بحث، طرز فکر قائلین به اتّحاد عاقل و معقول و نیز طرز فکر منکرین اتّحاد عاقل و معقول را بیان می‌کنیم.

طرز فکر منکرین اتّحاد عاقل و معقول

منکرین اتّحاد عاقل و معقول، نفس را در ذات خود یک واحد جوهر می‌دانند و برای این جوهر قوایی قائل هستند که این قوا آلات نفس به شمار می‌رود و نفـس بـه وسیله این قوا صور علمیّه و ادراکیّه‌ای برای خود کسب و تحصیل می‌کند که نسبت آن صور علمیّه به نفس مانند نسبت اعراض است به جوهر؛ یعنی این صور علمیّه «اعراض نفسانی» به شمار می‌روند. می‌توان گفت که از نظر ابن سینا و اتباعش - که از منکـرین نظریّه اتّحاد عاقل و معقول به شمار می‌روند - نفس در طول مدتی که کسب معلومـات می‌کند به منزله یک صفحه یا جسم بی‌رنگ و نقشی است که تدریجا صور و نقوشی بر آن ثبت می‌گردد. واضح است که در تمام این مدت در خود جسم تغییری پیـدا نشـده بلکه همه تغییرات مربوط است به سطح جسم و کیفیّاتی که عـارض بـر جسـم شـده است، و به قول صدرالمتألّهین طبق نظریه ابن سینا باید قبول کنیم که بـین نفـس یـک کودک نوزاد و نفس یک فیلسوف و دانشمند پیر در ذات خود از لحاظ قوّت و کمال اوّلی

هیچ فرقی نیست، تنها فرقی که هست در قوّت و کمالات ثانیّه و نقوشی است کـه بـر این نفوس نقش بسته‌اند. بدین ترتیب باید بگوییم نفس خود ابن سینا از آن هنگامی که به صورت جنینی بوده تا هنگامی که آخرین مراحل افکار فلسفی خود را بـه صـورت کتاب اشارات خلاصه می‌کرده، جز از لحاظ صور و نقوش عارضی فرقی نکرده است.

به هر حال از نظر منکرین اتّحاد عاقل و معقول، نفـس در ذات خـود جـوهری است دارای قوای مختلف که آن قوا در بدن حلول داشته و به منزلـه آلات و ابزارهـای نفس به شمار می‌روند و نفس در ذات خود یک جوهر تمـامی اسـت کـه تـدریجا بـه واسطه این قوای ادراکی، صور و نقوشی در آن حاصل می‌شود و نفس اسـتعداد قبـول این اعراض را دارد. هنگامی که نفس چیزی را درک می‌کند عامل ادراک کننده، خود نفس (و یا قوّه و آلت نفسانی) است و شیء ادراک شده همان صورت است که قائم به نفس و حالّ در نفس است. پس مدرک یا عاقل، یک جوهر است که همان خود نفس اسـت و مدرک یا معقول، یک عرض است که همان صورت ادراک شده است. پس همیشه عاقل غیر از معقول و همچنین حاسّ غیر از محسوس و متخیّل غیر از متخیّل است.

بنابر قول منکرین اتّحاد عاقل و معقول، مثل نفس مثل نویسنده‌ای است کـه بـا قلمی و مرکّبی بر صفحه کاغذی می‌نویسد؛ یعنی نفس به منزلـه شـخص نویسـنده، و قوای ادراکی از قبیله قوّه باصره و سامعه و غیره به منزله قلم، و موادّ خارجی که در اثر تماس با آنها صورت پیدا می‌شود به منزله مرکّب، و صفحه ذهن و لوح نفس به منزلـه صفحه کاغذ است و همان طور که کاغذ در اثر نقوش بر کاغذیّتش افـزوده نمـی‌شـود نفس نیز چنین است. یکی از اشکالات این قول این است که آیا محلّ ادراکات مـا در «بدن» است و هر ادراکی محلّی در بدن دارد و یا محلّ ادراکـات، «نفـس» اسـت؟ اگـر محلّ ادراکات بدن است پس این اعراض، نفسانی نیست (و البته بر این مطلب ایرادات دیگری هم وارد است) و اگر محلّ ادراکات نفس است چگونه نفس در عین بسـاطت، محلّ عوارض متکثّر عرضیّه واقع شده؟ آیا بنا بر اتّحاد صور طولیّه است و در هر مرتبه که صور سابقه احضار می‌شود صور تفصیلی با عقل بسیط اجمالی انشاء می‌شود، و یـا آنکه قبض و بسط پیدا می‌شود؟ و بعـلاوه نفـس و ادراکـات، دو سـنخ و دو جـنس از قبیل کاغذ و خطوط نیستند، بلکه نفس یک جوهر ادراکی است و در اینکـه هـر دو از جنس ادراک هستند شریکند و این را هم نمی‌شود نگفت که هر دو از سـنخ وجودنـد و وجود با جوهر، جوهر است و با عـرض، عـرض؛ زیـرا از بـرای ادراکـات، تعیّنـی

نیست که بعضی را جوهر و بعضی را عرض بدانیم و مخصوصا در صور معقوله هیچ خصوصیتی نیست که منشأ عرض بودن آنها واقع شود.

طرز فکر قائلین به اتّحاد عاقل و معقول

با طرز فکر قائلین به تعدّد عاقل و معقول آشنا شدیم. اکنون ببینیم طرز فکر طرفداران نظریه اتّحاد عاقل و معقول چگونه است. اینان در عین اینکه نفس را حقیقتی صاحب مراتب می‌دانند قائل به تعدّد و تکثّر بین نفس و قوای نفسانی و صور ادراک شده نیستند؛ یعنی در عین اینکه یک نوع کثرت تشکیکی برای حقیقت نفس قائل هستند ولی به این نوع کثرت که سه شیء مجزّا و مستقل، یکی به عنوان جوهر و معروض و یکی به عنوان عرض و سومی به عنوان ابزار و وسیله، وجود داشته باشند قائل نیستند، بلکه مدّعی هستند که: اوّلا جوهر ذات نفس با قوای نفسانی تباینی ندارد؛ یعنی نفس با مجموع قوای نفسانی یکی است، و ثانیا نسبت هر قوّه به صورت ادراکی مانند نسبت مادّه است به صورت (و نه مانند نسبت معروض به عرض) یعنی چنین نیست که نفس یا قوّه نفسانی یک امر متحصّل تامّ التحصّل است و عرضی را می‌پذیرد، بلکه نفس با پذیرفتن هر صورت مدرکه در هر مرتبه از مراتب ادراکی عین آن صورت می‌شود، و یا به عبارت دیگر نفس به آن «صورت» مستکمل می‌شود، و یا به عبارت سوم صور مدرکه کمال اوّلی نفس به شمار می‌روند نه کمال ثانوی آن. بنابر این، تشبیهی که قبلًا گفته شد که نفس به منزله درختی است و قوای نفسانی به منزله شاخه‌های این درخت است، درست نیست و اساساً در اینجا تنه و شاخه‌ای وجود ندارد. تشبیه نزدیک‌تر به واقع این است که نفس را در مرتبه عقل هیولانی به منزله نطفه‌ای فرض کنیم که مرحله به مرحله متکامل می‌شود با این تفاوت که نفس یک حقیقت تشکیکی و صاحب مراتب است.

اکنون که با طرز فکر منکرین و طرفداران اتّحاد عاقل و معقول آشنا شدیم نوبت آن است که ببینیم هر یک از این دو گروه چه دلائلی دارند.

ادلّه منکرین اتّحاد عاقل و معقول

ادلّه این گروه صرفا این است که اتحاد بین دو موجود را به کلّی منکرند و تنها چیزی را که می‌توانند قبول کنند یکی تغییرات استحاله‌ای است کـه «تغییـرات کیفـی» نامیده می‌شود و دیگری هم «کون و فساد» است. ما قبلًا در ضمن بیان مقدّمات، دلیـل کسانی را که اتّحاد بین دو موجود را منکرند بیان کردیم و لازم به تکرار نیست.

ادلّه قائلین به اتّحاد عاقل و معقول

دلیل قائلین به اتّحاد عاقل و معقول این است که می‌گویند وقتی که ما نظـر بـه حیثیّت معقول می‌کنیم می‌بینیم آنچه را که به نام «صور معقوله» نامیده‌ایم اموری هستند که حیثیّت ذات آنها جز معقولیّت چیز دیگری نیست، نه اینکه این امور ذواتی باشند که دارای صفتی به نام معقولیّت هستند[1]. پس معقولیـت از مرتبـه ذات ایـن صـور انتـزاع می‌شود و چون عاقلیّت و معقولیّت، «متضایفین» هستند پس باید در یک مرتبه باشـند؛ یعنی در مرتبه عاقلیّت، معقولیّت هم هست و در مرتبه معقولیّت عاقلیّـت هـم هسـت؛ یعنی یک چیز است که وقتی فعلیّت پیدا می‌کند هم عاقل اسـت و هـم معقـول؛ و بـه عبارت دیگر اینکه ما به نفس می‌گوییم «متعقّل است» عینا مانند این است که بـه مـادّه می‌گوییم «متصوّر به صورت شده است». همان طور که تصوّر مادّه به صورت در مرتبه ذات مادّه نیست بلکه در مرتبه تلبیس مادّه به صورت است که همان مرتبه خود صورت است، تعقّل معقول نیز چنین است؛ یعنی نفس در مرتبه معقول، عاقل است نه در مرتبه ذات و مرتبه قبل از معقول[2].

---

۱. و به عبارت دیگر چون صورت معقوله، معقول بما هو معقول است بلا واسطه، پس با قطع نظر از جمیع اغیار، «معقولیت» برایش ثابت است و فرض او عین فرض معقولیـت اسـت، زیـرا اگـر غیـر در معقولیـت او دخالـت داشته باشد لازم می‌آید که با قطع نظر از آن غیر، «معقول» نباشد و این منافات دارد با آنکه گفتـیم کـه معقـول بالفعل، معقول بما هو معقول است؛ و چون با قطع نظر از هر غیری معقول است پس با قطع نظر از هر غیـری عاقل است، زیرا عاقلیت و معقولیت «متضایفین» می‌باشند.

۲. اما حقیقت این است که آنچه گفتیم که مادّه در مرتبه صورت متصوّر است نه در مرتبه ذات، مبتنی بر ترکیب ←

از اینجا جواب نقض به علّیّت هم داده می‌شود، زیرا در آنجا دو مطلب است[۱]: یکی اینکه مفیض شیء فاقد شیء نیست بلکه وجود او را به حدّ اعلی دارد و در این مرتبه ذات علّت است. البته بدیهی است که این مرتبه، مرتبه شأنیّت[۲] علّیت و صحت علّیت است و نه مرتبه خود علّیت؛ مرتبه علّیت و ایجاد و تجلّی همان مرتبه معلول است و بس.

بیان صدرالمتألّهین در باب اتّحاد عاقل و معقول

مرحوم آخوند بیانی در اسفار دارد که می‌توان آن را به چند مقدمه ذیل تحلیل کرد[۳]:

۱. صورت بر دو قسم است: صورت مادّی که مقوّم به مادّه و وضع و مکان است و صورتی که مجرّد از مادّه و وضع و مکان است یا به تجرید تمام، مثل صور معقوله و یا به تجرید ناقص، مثل صور متخیّله و محسوسه. صورت مادّی نمی‌تواند معقول و مدرک بالفعل واقع شود، ولی صورت مجرّد از مادّه اگر تجرید تام داشته باشد معقول بالفعل است و اگر تجرید ناقص داشته باشد محسوس یا متخیّل بالفعل است. پس مناط معلومیّت و معقولیّت تجرّد از مادّه است، زیرا علم حضور است و صورت مادّی حضور فی نفسه ندارد، پس معلوم فی نفسه نیست، ولی صورت مجرّده خودش پیش خودش حاضر است و خودش از خودش غایب نیست، پس می‌تواند معلوم فی نفسه باشد؛

←

انضمامی و قول به استقلال هیولی در مقابل صورت است. اما مطابق آنچه خود ما تحقیق کرده‌ایم هیولای اولای مشّائی درست نیست و فقط هیولای بمعنی الاعم مورد قبول است و هر صورتی ماده است برای صورت بعدی و چون صور، یک وحدت اتصالی و اشتدادی را تشکیل می‌دهند پس به حکم اینکه معقول در مرتبه ذات، معقول است پس در مرتبه ذات، عاقل است؛ و از طرفی نفس بالضروره عاقل آن معقول است. پس مرتبه ذات نفس و مرتبه معقول اتحاد دارند یعنی یک صورت وحدانی اتصالی را تشکیل می‌دهند و همه، مراتب نفس می‌باشند؛ و حتی نسبت نفس به معقول نسبت هیولای مشّائی به صورت نیست، بلکه نسبت اتحاد واقعی و وحدت اتصالی است.

۱. [فقط یکی از دو مطلب بیان شده است.]

۲. البته نه به معنای قوّه و استعداد.

۳. این برهان در نیم صفحه از اسفار چاپ قدیم بیان شده است (رجوع شود به اسفار چاپ قدیم، مجلّد اول، صفحه ۲۷۶ و چاپ جدید، جلد ۳ مرحله تاسعه، فصل ۷، صفحات ۳۱۳– ۳۱۶).

یعنی خودش عین حضور پیش خودش است و خودش از خودش مکتوم و مخفی نیست.

۲. مقدّمه دوم به این صورت تعبیر شده است که: «قد صحّ عند جمیع الحکماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها عین وجودها للعاقل بلا اختلاف ...». این جمله را می‌توان به این نحو تعبیر کرد که «معقول» نسبتی به «عاقل» دارد و آن نسبت این است که «وجوده فی نفسه و لنفسه عین وجوده لغیره (ای للعاقل)» ولی این تعبیر، خلاف مقصود را می‌رساند، خصوصا اینکه در تعبیر ایشان این طور آمده است که «وجوده فی نفسه عین وجوده للعاقل» نه اینکه «وجوده لنفسه عین وجوده للعاقل» یعنی ماهیّت صورت معقوله چیزی نیست مگر وجود برای عاقل؛ مانند اینکه در مورد ماهیّت می‌گوییم: «وجود الماهیّة عبارت است از نفس کون الماهیّة لا کون شیء للماهیة» و یا در مورد وجود ذهنی می‌گوییم: «حقیقته أنّه وجود الماهیّة لکن فی الذهن و هو نفس وجود الماهیّة للذهن لا أنّه وجود شیء آخر للماهیة فی ظرف الذهن و هو ظهور الماهیة، و ظهور الشیء لیس امرا ینضمّ الی الذهن»[1].

خلاصه اینکه به اتفاق جمیع حکما نسبتی که معقول با عاقل دارد، و لو آنکه ما عاقل را غیر از معقول بدانیم، با ماهیّتش و ذاتش دو معنا نیست؛ یعنی نسبت معقول به عاقل نظیر نسبت سواد[2] و جسم نیست که سواد ماهیّتی است که این ماهیّت به حسب ذات نسبتی با جسم ندارد، بلکه به حسب نحوه واقعیّت با جسم نسبت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر سواد ذاتی است که «له الاضافة بالجسم» نه اینکه «ذات هو عین الاضافة بالجسم». ولی نسبت بین معقول و عاقل بر خلاف نسبت سواد و جسم است، زیرا «معقول» ماهیّتی غیر از معقولیّت ندارد که به حسب آن ماهیّت رابطه‌ای با «عاقل» نداشته باشد، بلکه ذات و ماهیّتش همان معقولیت و وجود برای عاقل است، و اگر معقول فی حدّ ذاته ماهیّتی جداگانه می‌داشت و مثلًا به حسب آن ماهیّت، کیفی از کیفیّات می‌بود نمی‌توانست علم و ظهور و انکشاف باشد (و همچنین نمی‌توانست

---

۱. [حقیقت وجود ذهنی عبارت است از وجود ماهیت اما در ذهن و آن خود وجود ماهیت در ذهن است نه اینکه وجود شیء دیگری برای ماهیت در ظرف ذهن باشد که عبارت است از ظهور ماهیت، و ظهور شیء چیزی نیست که به ذهن ضمیمه شود.]

۲. [یعنی سیاهی.]

عین «عاقل» بوده باشد که ما در صدد اثبات آن هستیم).

۳. همان طور که معقولیّت معقول و وجود معقول از برای عاقل مانند وجود سواد برای جسم نیست که ماهیّتی داشته باشد و به حسب آن ماهیّت، اضافه به جسم نداشته باشد و اضافه از نحوه وجود پیدا شده باشد، و به عبارت دیگر معقولیّت مانند سواد نیست که ذاته و ماهیته السواد و ینتزع من وجوده الاضافة، بل ذاته عین المعقولیة و هو عین الاضافة الی العاقل[1]؛ همین طور هم مثل اسودیّت جسم نیست که ذات و ماهیّتش[2] جسمیّت است و یک عرض خارجی به نام «سواد» دارد و دارای دو مرتبه از واقعیّت است: در یک مرتبه از واقعیّت، جسم است و دارای ماهیتی و دارای وجودی است؛ و در مرتبه دیگر از واقعیّت، سواد است که ماهیتی دارد و وجودی. به عبارت دیگر چون معقول بالفعل ماهیته عین المعقولیة فماهیته عین الاضافة الی العاقل، و نیز چون معقول بما هو معقول است نه ذات عرض له المعقولیة، فلا مرتبة لوجوده بحسب هذه المرتبة لا یکون معقولا بل یکون شیء اخر من الاشیاء؛ و به عبارت دیگر معقول بالفعل ذات هی عین المعقولیة و هو معقول بما هو معقول فلیس ماهیته له بحسب وجوده المعقولیة و ایضا لیس ماهیته له بحسب صفته و عرضه القائم به المعقولیة.

پس در مقدمه دوم نظر به این است که معقولیّت، تنها از نحوه وجود معقول انتزاع نمی‌شود که ماهیّتش چیز دیگر باشد و قهراً نسبت بین عاقل و معقول هم مانند نسبت موضوع و عرض باشد؛ و در مقدّمه سوم نظر به این است که معقولیّت چیزی، امری نیست که ضمیمه آن چیز شده باشد. پس در مقدّمه دوم نظر به اضافه معقول به عاقل است که عاقل زائد بر ذات معقول نیست، و در مقدّمه سوم نظر به این است که در واقع و خارج، معقول منحل به دو مرتبه از وجود و واقعیّت نمی‌شود. حالا ببینیم آیا یکی از این دو مقدّمه مغنی از دیگری هست یا نیست؟

شک نیست که مقدّمه دوم مغنی از مقدّمه سوم نیست، زیرا مانعی ندارد که بگوییم ماهیّت معقولیّت، ماهیّت اضافه به عاقل است ولی معقول بالفعل در مرتبه واقعیت و وجود منحلّ می‌شود به دو واقعیت؛ یعنی به ماهیّت متحقّقه‌ای که به حسب آن واقعیّت،

---

۱. [یعنی معقولیت مانند سواد نیست که ذات و ماهیتش سیاهی است و از وجود او اضافه انتزاع می‌شود بلکه ذاتش عین معقولیت و عین اضافه به عاقل است.]

۲. [یعنی ذات و ماهیت جسم.]

معقول نیست، و به صفتی که به حسب آن صفت عین معقولیّت و عین اضافه به عاقل است و به حسب این صفت منحل نمی‌شود به ماهیّتی و اضافه‌ای، بلکه عین اضافه و از مقوله مضاف است[۱].

از طرف دیگر اگر مقدّمه سوم را بپذیریم و بگوییم معقول بالفعل منحلّ نمی‌شود به ذات و صفتی، بلکه یک ذات بیشتر نیست، باز هم جای این سؤال هست که این ذات که دارای این اضافه است آیا این اضافه از نحوه وجودش انتزاع می‌شود و یا اینکه این اضافه عین ماهیّتش است (پس مقدّمه سوم نیز مغنی از مقدّمه دوم نیست).

ظاهرا علّت خلط نمودن بین دو مقدمه این است که در هر دو مقدّمه بحث روی این مطلب است که آیا ذات معقول عین این اضافه (یعنی معقولیّت) است یا نه، و حال آنکه دو مطلب است: در یک مقدّمه بحث از این است که آیا ذات و ماهیّت «معقول» منحل می‌شود به ماهیّتی و اضافه‌ای که از نحوه وجودش انتزاع می‌شود؛ و در مقدّمه دیگر بحث در این است که آیا واقعیّت «معقول» منحل می‌شود به معروضی در خارج و عارضی که آن عارض، صفت «معقولیّت» و یا ماهیّتی است که از وجود آن ماهیّت صفت معقولیّت انتزاع می‌شود؟ به عبارت دیگر در مقدّمه دوم بحث در این است که آیا اضافه «معقولیّت» زائد بر ماهیّت- و نه وجود- «معقول» است یا نه؛ و در مقدّمه سوم بحث در این است که آیا معقولیّت زائد بر وجود- و به طریق اولی زائد بر ذات- معقول است یا نه؟ در یکی سخن از بساطت و ترکّب وجودی و در یکی دیگر سخن از بساطت و ترکّب عقلی است.

پس ما می‌توانیم بگوییم که «المعقول لا ینحلّ فی الخارج الی ذات وصفة

---

۱. این تعبیر که مثلًا گفته می‌شود: «معقول بالفعل معقول بما هو معقول است» در دو مورد گفته می‌شود: در یک مورد گفته می‌شود و مقصود این است که ماهیتی در وراء معقولیت ندارد، مثل اینکه می‌گویند: «وجود، موجود بما هو موجود است»؛ و گاهی گفته می‌شود و مقصود این است که در خارج، ذاتی و واقعیتی ماوراء آن ندارد، مثل آنکه گفته می‌شود: بیاض، ابیض بما هو ابیض است؛ یعنی مثل جسم نیست که در خارج، مرتبه‌ای وراء ابیضیّت داشته باشد؛ اگر چه می‌توان گفت که مرجع ایندو یکی است و این اختلاف از ناحیه نحوه واسطه در عروض با ذی الواسطه پیدا می‌شود. یک وقت واسطه و ذی الواسطه دو مفهوم‌اند مثل ماهیت و وجود؛ و یک وقت دو واقعیت‌اند مثل جسم و بیاض. به هر حال اگر معقول بما هو معقول شد و واسطه‌ای نداشت پس ذاتی که معقولیت در خارج بر او عارض شده باشد نیست و همچنین ذاتی که معقولیت به حسب نحوه وجودش از او انتزاع شود هم نیست. فقط مرحوم آخوند بود که این دو جهت را به عنوان توضیح یادآوری می‌کرد که: «لا ینحلّ لا فی العقل و لا فی الخارج بشیء و معقولیة، فهو بسیط عقلا و خارجا».

کالأبیض اذا قیل علی الجسم و کذلک لا ینحل فی العقل الی ماهیة هی غیر الاضافة و اضافة هی وجوده للعاقل»[۱]. اگر بگوییم معقولیّت اضافه‌ای است که از نحوه وجود انتزاع می‌شود آنوقت نظیر عرضیّت می‌شود- که از خارجات محمول است- و بلکه نوعی از عرضیّت است، زیرا عبارت می‌شود از عرضیّت شیء برای شیء دیگر که همان عاقل باشد.

۴. به حکم اینکه معقول بالفعل معقول بما هو معقول است پس ممکن است که ما وجود معقول را فرض بکنیم و معقول، معقول باشد با فرض عدم جمیع اغیار؛ یعنی فرض غیر در معقولیّت دخالت ندارد (گو اینکه در جهت دیگر دخالت داشته باشد)، زیرا اگر فرض غیر در معقولیّت معقول دخالت داشته باشد لازم می‌آید که بدون فرض آن غیر، این شیء، معقول نباشد؛ یعنی لازم می‌آید که با فرض عدم غیر، معقول صفت معقولیّت را نداشته باشد و حال آنکه ما در مقدّمه سوم گفتیم که معقول بذاته معقول است نه به شیء دیگر.

بر طبق این مقدّمه به حکم اینکه معقول، معقول بما هو معقول است و شیء هو المعقولیة است پس معقولیّت از عین ذاتش انتزاع می‌شود و از این جهت نظیر جسمیّت برای جسم است. پس با قطع نظر از هر چیز دیگر، از صرف وجود معقول، معقولیّت انتزاع می‌شود سواء عقّلها شیء من الخارج أم لا، مانند جسمیّت برای جسم و انسانیّت برای انسان؛ و هر اضافه‌ای از این قبیل که از حاقّ ذات و وجودش موجودی انتزاع شد طرفین اضافه هر دو باید در او صادق باشند. اکنون اشکالی که مطرح می‌شود این است که پس در مورد معلولیّت نسبت به علّت و متحرکیّت نسبت به محرّک چه می‌گویید؟

در پاسخ می‌گوییم ما این مطلب را قبول نداریم که با قطع نظر از علّت بتوان معلولیّت را از معلول انتزاع کرد. بلی، معلول، معلول بما هو معلول است نه ذات ثبت له المعلولیّة، ولی انتزاع یک مفهوم از یک ذات ممکن است احتیاج به حیثیّت تقییدیّه نداشته باشد اما به اعتبار حیثیّت تعلیلیّه محتاج باشد. پس معلول با قطع نظر از جمیع وسائط تقییدی و تعلیلی معلول نیست، بلکه با قطع نظر از واسطه تقییدی فقط، معلول

---

۱. [معقول در خارج منحل به ذات و صفتی نمی‌شود مانند ابیض هنگامی که بر جسم اطلاق شود، و همچنین در عقل منحل نمی‌شود به ماهیتی که غیر اضافه است و اضافه‌ای که همان وجود معقول برای عاقل است.]

است و سخن ما در این است که معقول با قطع نظر از جمیع اغیار معقول است.

اکنون اگر گفته شود که پس «معقول» را به «موجود» قیاس کن؛ همان طور که بر موجودی، موجودیّت با واسطه تقییدی و تعلیلی صادق است مثل ماهیّت، و بر موجودی موجودیّت با واسطه تعلیلی و نه تقییدی صادق است مثل موجودیّت وجود ممکن، و بر موجودی موجودیّت بلا واسطه مطلقا، صادق است، پس معقولیّت نیز باید چنین باشد.

در پاسخ می‌گوییم فرق است بین ایندو: موجودیّت ممکن عین اضافه‌اش به غیر است ولی معقولیّت ممکن عین اضافه‌اش به غیر نیست؛ یعنی اعتبار وجود فقری عین اعتبار حیثیّت تعلیلیّه و عین اعتبار معلولیّت است ولی اعتبار معقولیّت ممکن عین اعتبار معلولیّت ممکن نیست، بلکه از قبیل اعتبار جسمیّت ممکن است– و این مطلب صحیح نیست که مثلًا بگوییم اعتبار جسمیّت جسم موقوف به اعتبار حیثیّت تعلیلیّه است به دلیل اینکه اعتبار موجودیّت وجود جسم موقوف به اعتبار حیثیّت تعلیلیّه است– و به عبارت دیگر فرض معلولیّت ممکن و فرض وجود فقری ممکن عین فرض غیر و عین اعتبار حیثیّت تعلیلیّه است، اما بالضروره می‌بینیم که اعتبار معقولیت جسم و انسانیّت انسان عین اعتبار غیر و عین اعتبار حیثیّت تعلیلیّه نیست؛ و به عبارت دیگر اعتبار معلولیّت و وجود فقری عین اعتبار اضافه به غیر و اضافه اشراقی است، امّا اعتبار معقولیّت اعتبار ظهور شیء لشیء است اعمّ از اینکه آن شیء خودش باشد یا غیر خودش[1].

علاوه بر همه اینها اگر فرض «عاقل» جداگانه از «معقول» دخالت داشته باشد دخالتش قطعا باید تقییدی باشد، زیرا عاقل بما هو عاقل اگر دخالت داشته باشد باید در انتزاع صفت و در اتّصاف ذات به معقولیّت دخالت داشته باشد و اگر دخالتش تنها تعلیلی باشد پس منافاتی نیست بین اینکه «معقول» بالذات و بنفسه و با قطع نظر از اینکه «عاقل» واسطه در عروض واقع شود معقول باشد و بین اینکه عاقلیّت و معقولیّت متضایفین هستند و معقول نمی‌تواند بدون اعتبار عاقلیّت متّصف به معقولیّت گردد.

۵. متضایفان متکافئان هستند قوّةً و فعلًا و قابل انفکاک از یکدیگر نیستند نه قوّةً و نه فعلًا، نه خارجاً و نه عقلًا. پس اگر فرض کنیم که معقولیّت با قطع نظر از هر غیری

---

۱. یعنی خواه ظهور شیء لنفسه باشد و خواه ظهور شیء لغیره.

حاصل باشد، لازم می‌آید که عاقلیّت هم حاصل باشد، زیرا متضایفین محال است که از یکدیگر انفکاک پذیر باشند[۱].

اکنون آیا ممکن است که ما دو واقعیّت داشته باشیم مباین از یکدیگر ولو به نحو بینونت وصفی که هر کدام مصداق یکی از متضایفین باشد؟! اگر معقولیّت عین واقعیّت یک شیء، و عاقلیّت عین وجود شیء دیگر شد لازم می‌آید که هر کدام مصداق جداگانه‌ای داشته باشند و دارای دو منشأ انتزاع باشند و حال آنکه متضایفین از یک منشأ انتزاع می‌شوند و موقع اضافه و نسبت بین شیئین یکی است و بلکه یک نسبت بیشتر نیست که تکرّر می‌یابد؛ حقیقت ابوّت و بنوّت دو اضافه نیست بلکه یک اضافه است که مکرّر شده است.

ایرادی که می‌توان بر بیان آخوند گرفت این است که ایشان همین قدر اثبات کرده‌اند که معقول بالفعل معقول بما هو معقول است یعنی واسطه در عروض نداشته و در عروض معقولیّت برای او هیچ غیری وساطت ندارد[۲]، و سپس نتیجه می‌گیرند «فهو مع قطع النظر عن جمیع الاغیار معقول»[۳]. در اینجا باید گفت که نتیجه مقدمه فوق این است که «هو مع قطع النظر عن کلّ واسطة فی العروض معقول»[۴] و این مطلب ثابت نمی‌شود که «هو مع قطع النظر عن جمیع الاغیار و عن جمیع الوسائط حتی الوسائط فی الثبوت معقول»[۵]. بنابر این کسی می‌تواند بگوید که هر چند در معقولیت معقول چیزی دیگر به عنوان «واسطه در عروض» دخالت ندارد ولی چه مانعی دارد که چیز دیگری به عنوان «واسطه در ثبوت» دخالت داشته باشد. پس نمی‌توان گفت که

---

۱. می‌توان گفت قاعده کلّی در متضایفین این است که هرگاه یکی از متضایفین عین واقعیتی شد یعنی از حاقّ ذات واقعیتی انتزاع شد نه به اعتبار ضمّ ضمیمه‌ای از واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت، آن متضایف دیگر هم باید عین همان واقعیت و از حاقّ ذات همان واقعیت انتزاع بشود و الّا انفکاک یکی از متضایفین از دیگری لازم می‌آید.

۲. از چند مقدّمه مذکور می‌توان گفت که نیاز چندانی به مقدّمه دوم نداریم؛ همین قدر که ثابت کنیم معقول بالفعل، معقول بما هو هو است یعنی در عروض معقولیت برای معقول موجود دیگری غیر از خودش واسطه نیست، برای برهان کافی است.

۳. [پس معقول با قطع نظر از جمیع اغیار معقول است.]

٤. [معقول با قطع نظر از هر واسطه در عروض، معقول است.]

۵. [معقول با قطع نظر از جمیع اغیار و جمیع وسائط حتی وسائط در ثبوت معقول است.]

«هو معقول سواء عقّلها شیء من الخارج أم لا»[۱]، زیرا ممکن است تعقّل شیء خارجی همان واسطه در ثبوت معقولیّت باشد خواه آنکه «عاقل» علیّت مادّی و موضوعی باشد و خواه علّت فاعلی و ایجادی باشد همان طور که معلولیّت معلول نیز بدون واسطه در عروض است ولی نمی‌توان گفت که «المعلول مع عدم جمیع الاغیار معلول» و آنگاه اتحاد علّت و معلول و همچنین اتحاد متحرّک و محرّک را نتیجه بگیریم. پس به هر حال نمی‌توان گفت معقول بالفعل، معقول است خواه غیری بوده باشد و خواه غیری نباشد.

جواب این ایراد این است که معقول بالفعل در معقول بودن خود احتیاج به اعتبار هیچ حیثیتی- نه تعلیلی و نه تقییدی- ندارد، مثل انسانیت انسان. در مورد انسانیت بدون اینکه لازم باشد وجود را (که مناط ارتباط انسان با علّت است) یا علت وجود را اعتبار کنیم انسانیّت و حیوانیّت و امکان و امثال اینها انتزاع می‌شود. پس در مورد «معقول» مقصود تنها این نیست که فقط حیثیّت تقییدی در صدق مفهوم «معقول» معتبر نیست، بلکه حیثیّت تعلیلی نیز معتبر نیست؛ ولی در مورد «معلولیّت» حیثیّت تعلیلی اعتبار دارد. اینکه «ضرورت ذاتی» مادام الذات است برای این است که بقا و لزوم دوام ذات را عقل اعتبار نمی‌کند، نه اینکه عدم دوام بنفسه و دوام بالعلّه را اعتبار می‌کند، بر خلاف «ضرورت ازلی» که نفس تصوّر موضوع عین اعتبار دوام است.

اشکالات وارد بر نظریّه اتّحاد عاقل و معقول

در باب «اتّحاد عاقل و معقول» چند اشکال وجود دارد:

۱. یکی از اشکالاتی که وارد شده است اشکال تضایف است که البته این اشکال بر برهان معروف وارد است نه بر اصل مطلب، زیرا کسی در این مطلب اشکال ندارد که در عقل بالذات للذات، «عاقل» و «معقول» متّحد است. در آنجا که ادلّه قائلین به اتحاد عاقل و معقول را بیان می‌کردیم گفتیم چون «عاقلیّت» و «معقولیّت» متضایفین هستند پس باید در یک مرتبه باشند یعنی یک چیز است که وقتی فعلیّت پیدا می‌کند هم عاقل است و هم معقول. اکنون اشکالی که مطرح می‌شود این است که اگر

۱. [معقول، معقول است چه شیء خارجی (خارج از ذات معقول) او را تعقل بکند یا نه.]

این قاعده را در باب تضایف بپذیریم لازم می‌آید که متضایفین همیشه متحد در وجود باشند و حال آنکه متضایفین از قبیل متقابلین هستند و لااقل از اختلاف و تعدد ابائی ندارند. بنابر این مثلًا «ابوّت» و «بنوّت» نیز که مانند عاقلیّت و معقولیّت از متضایفین به شمار می‌روند باید متحد باشند و حال آنکه بالضروره «اب» و «ابن» متغایرند نه متحد.

پاسخ این اشکال این است که همان طور که در محلّ خود تحقیق شده است فرق است بین «مضاف حقیقی» و «مضاف مشهوری» و نیز فرق است بین اتحاد در مفهوم و اتحاد در مصداق. مغایرتی که در مورد ابوّت و بنوّت دیده می‌شود، اوّلا مغایرت بین دو انسان (پدر و فرزند) است که مضاف مشهوری‌اند نه مضاف حقیقی، ثانیا مغایرت مفهومی این دو شیء است؛ چیزی که هست این است که ایندو مصداق حقیقی و ما بازاء حقیقی در خارج ندارند و به اصطلاح از «معقولات ثانیه» به شمار می‌روند که منشأ انتزاعشان در خارج است نه در خودشان و از این جهت ما یک شیء پیدا نمی‌کنیم که هم مصداق اب باشد و هم مصداق ابن؛ و اساساً مغایرت مضاف حقیقی و مضاف مشهوری در جایی تحقق می‌یابد که آن مفهوم اضافی از مفاهیم انتزاعی و از معقولات ثانیه باشد و الّا چنین اختلاف و تغایری صورت نمی‌گیرد مانند مواردی که دو مفهوم متضایف از شؤون وجود باشند نه از اعتباریّات محضه، مثل عالمیّت و معلومیّت، عاقلیّت و معقولیّت و غیر اینها.

در اینجا اشکال دقیق‌تری به وجود می‌آید و آن اینکه حتی با این مقیاس و معیار نیز مطلب تمام نمی‌شود، زیرا در مفاهیمی که از شؤون وجود به شمار می‌روند و متضایف هستند باز مغایرت وجود دارد مثل مفهوم علّیت و معلولیّت، قادریّت و مقدوریّت و حتی مریدیّت و مرادیّت. پس عین برهان اتّحاد عاقل و معقول را با توجه به همان نکته‌ای که الآن ذکر شد می‌توان در باب علّت و معلول و قادر و مقدور به کار برد و اتّحاد علت و معلول و یا قادر و مقدور را نتیجه گرفت و حال آنکه اتّحاد علّت و معلول و همچنین اتّحاد قادر و مقدور به ضرورت عقل باطل است.

پاسخ این اشکال این است که علّیت و قادریّت و مریدیّت و امثال اینها نیز با معلولیّت و مقدوریّت و مرادیّت متّحدند، زیرا مثلًا علّیت چیزی جز ایجاد و موجدیّت نیست و شک نیست که «ایجاد» عین وجود معلول است. همچنین مریدیّت با مراد بالذات و قادریّت با مقدور بالذّات در خارج یک چیزند. پس مرتبه معلولیّت و مقدوریّت و مرادیّت همان مرتبه علّیت و قادریّت و مریدیّت است همان طور که مرتبه

معقولیّت نیز عینا همان مرتبه عاقلیّت است، چیزی که هست این است که علّیت و امثال آن به معنی «از قوّه به فعل رسیدن» و «از نقص به کمال رفتن» نیست بلکه به این معنی است که مفیض کمال، واجد کمال است و یا به عبارت دیگر علّیت عبارت از فعالیت است، و البته هر چیزی که در مرتبه فعل واجد کمالی باشد به طریق اولی در مرتبه ذات نیز واجد آن کمال است. پس ما می‌توانیم علاوه بر علّیت و قادریّت و مریدیّتی که در مرتبه فعل هست علّیت و قادریّت و مریدیّتی نیز در مرتبه ذات قائل شویم که آن علّیت مضایف با معلولیّت نیست.

پس علّیتی که مضایف با معلولیّت است همرتبه و هم عنان معلولیّت است اما علیّت به آن معنایی که مضایف با معلولیّت نیست، در مرتبه‌ای وراء مرتبه معلولیّت قرار دارد. اما در باب عاقل و معقول، عاقلیّت یک عاقل به معنی «از قوّه به فعل رسیدن» و «از نقص به کمال رفتن» است و لااقل منافاتی با این جهت ندارد. به همین سبب است که نمی‌توان برای عاقلیّت، مرتبه‌ای ماوراء مرتبه معقولیّت قائل شد. آری، در مواردی که صورت ادراکی با انشاء و فعّالیت نفس پیدا می‌شود می‌توان برای مدرک یک مرتبه دیگر وراء مرتبه مدرک قائل شد، و اساساً می‌توان به دو نوع اتّحاد عاقل و معقول (یا اتّحاد مدرک و مدرک) قائل شد: یکی به نحو وحدت در کثرت که عبارت است از اتّحاد مدرک با مدرک در مرتبه وجود خاصّ مدرک، و دیگر به نحو کثرت در وحدت که عبارت است از وجود مدرکات در مرتبه وجود خاصّ مدرک، در مرتبه‌ای که ادراک به نحو انشاء و ابداع تحقّق یابد [1].

۲. در اتحاد عاقل و معقول در صورتی که عاقل غیر ذات خود را تعقل کند اشکالی وجود دارد که همان اشکال معروف شیخ است.

پاسخ این اشکال این است که یک حقیقت واحد بسیط می‌تواند مجمع عناوین متعدّده بوده و ماهیّات مختلفه بر او صادق باشد.

۳. اشکالی هم بر برهان آخوند وارد است و آن اینکه فرضا ما برهان ایشان را در باب «اتّحاد عاقل و معقول» بپذیریم منتهای مطلب این است که ثابت می‌شود که

---

۱. اگر عالم از قوّه به فعلّیت برسد، مثل عقل بالقوّه که تبدیل به عقل بالفعل می‌شود یا احساس بالقوّه که تبدیل احساس بالفعل می‌شود، مرتبه فعلیّت عالمیّت عین مرتبه فعلیّت معلومیّت است، و در اینجا دو مرتبه به نحو وحدت در کثرت و یا کثرت در وحدت نمی‌شود فرض کرد.

معقول (اعمّ از آنکه نسبت به نفس، عرض باشد یا صورت) در مرتبه ذات خود عاقل است و معقول، و محال است که خودش مشعوربه خودش نبوده و مشعوربه بالذات غیر بوده باشد. اما این مقدار کافی نیست، زیرا اتحاد عاقل و معقول را فقط به این معنی ثابت می‌کند که صورت معقوله در مرتبه ذات خود، عاقل و معقولی بر او صادق است ولی این مطلب را ثابت نمی‌کند که صورت معقوله با جوهر نفس متّحد است و معنای او بر جوهر نفس صدق ذاتی دارد، هر چند می‌توان گفت که اگر مقصود از نفس و عقل، مطلق شیء شاعر به ذات خود باشد خود این یک مرتبه از مراتب نفس است ولی اگر مقصود از نفس، جوهر عاقل باشد مدّعا اثبات نشده است، زیرا این مطلب با عرضیّت صورت معقوله نیز سازگار است.

پس خلاصه اشکال این است که منتهای مطلبی که با برهان صدرالمتألّهین ثابت می‌شود این است که معقول بما هو معقول در همان مرتبه عاقل هم هست، اما بدین وسیله ما اثبات وحدت نفس و معقول را نکرده‌ایم بلکه نفی عاقلیّت نفس را کرده‌ایم؛ و به عبارت دیگر یک وقت هست که ما نفس را عاقل می‌دانیم و اتحاد نفس را با معقول اثبات می‌کنیم و یک وقت هست که ما برهان اقامه می‌کنیم بر اینکه معقول در مرتبه ذات خود، عاقل است نه در مرتبه خارج از ذات. آن وقت این اشکال باقی می‌ماند که ممکن است این از آن جهت باشد که نفس یک نوع اتحادی با معقول پیدا کرده و نسبت نفس به معقول مانند نسبت محلّ به حالّ و حتّی نسبت علّت به معلول نیست، و ممکن است از آن جهت باشد که اساساً مرتبه ذات نفس، عاقل نیست خواه آنکه نسبت نفس را به معقول مانند نسبت محلّ به حالّ بگیریم و یا مانند نسبت علّت به معلول.

برای رفع این اشکال باید مقدّمه دیگری اضافه نمود و آن اینکه ذات نفس، یعنی آنچه به او «من» گفته می‌شود، عاقل صورت معقوله است.

این مطلب همان مقدّمه ششم از نه مقدّمه‌ای است که در اوّل این فصل گفته شد و نیازی به تکرار آن نیست.

شاید لازم باشد که مطلب دیگری نیز اضافه شود و آن قبول اشتداد در جوهر صوری است و الّا صرف رابطه مادّه و صورت داشتن کافی نیست، زیرا بین اینکه ما نسبت نفس را به صورت معقوله از قبیل نسبت مادّه به صورت بدانیم و یا از قبیل نسبت موضوع به عرض بدانیم، در این جهت فرقی نیست که شأن هر دو قوّه و قبول

است و صفات حالّ را بالعرض دارند نه بالذات؛ و اگر قائل شویم که صورت، قابل اشتداد نیست هیچگاه فعلیّت عاقل عین فعلیّت معقول نمی‌شود. ولی اگر قائل به اشتداد صورت جوهری شدیم عاقل و معقول از لحاظ فعلیّت و تکافؤ در فعلیّت در یک درجه هستند. پس می‌توان گفت مقدّمه تضایف برای اثبات این است که نسبت عاقل به معقول از قبیل نسبت یک امر بالقوّه به یک امر بالفعل مثل نسبت مادّه به صورت و یا نسبت موضوع به عرض نیست، بلکه از قبیل نسبت یک فعلیّت ناقصه به یک فعلیّت کامله است و مطابق مسلک صدرا (نه مسلک شیخ) مضایقه‌ای نیست از اینکه فعلیّت ناقصه را مادّه فعلیّت کامله بدانیم (همان طور که خود صدرا نیز می‌گوید[1] ولی غیر از آن چیزی است که دیگران می‌گویند).

از اینجا معلوم می‌شود که بیان حاجی در منظومه چقدر ناقص و محتاج به تکمیل است.

پس در اینجا برای تکمیل مطلب احتیاج به چندین مقدمه داریم:

اول اینکه مناط علم و انکشاف چیست و اینکه علم حضوری و علم حصولی در اقتضای وحدت یا مغایرت عالم و معلوم چه فرقی دارند.

دوم اینکه وجود معقول فی نفسه (در صور ذهنیّه و یا مطلقا) عین وجودش برای عاقل است.

سوم اینکه نفس عاقل صورت معقوله است (در مقابل اینکه عاقل و معقول هر دو صورت ذهنی است و نفس، اجنبی است).

چهارم اینکه رابطه بین «موضوع و عرض» و «مادّه و صورت» به اصطلاح شیخ رابطه ما بالقوّه و ما بالفعل است بر خلاف رابطه صورت ناقصه در ضمن صورت کامله که یک فعلیّت است.

و پنجم آنکه اشتداد در صورت جوهریّه جایز است.

برهان دیگر در مورد اتّحاد عاقل و معقول

برهان ساده‌تری بر اتحاد عاقل و معقول هست و آن اینکه همان طور که گفته

---

۱. اسفار، چاپ قدیم، مجلّد اول، صفحه ۲۸۲.

شده است که «تعقّل الشیء لغیره یتضمّن تعقّله لنفسه» [۱] در اینجا هم می‌گوییم که «ظهور الشیء لغیره فرع ظهوره لنفسه» [۲] از طرف دیگر هم می‌دانیم که معقولیّت و معلومیّت همان «ظهور شیء لشیء» است، پس «ظهوره لنفسه عین معقولیّته لنفسه» [۳]. از اینجا می‌توان حدس زد که علاوه بر اینکه مقدّمه اول مرحوم آخوند در اسفار- که می‌گوید صورت بر دو قسم است: صورت مادّی و صورت مجرّد، و صورت مادی نمی‌تواند معقول بالفعل باشد ولی صورت مجرّد می‌تواند معقول بالفعل باشد- جزء مقدّمات این برهان است [۴]، خود این برهان هم ساده نیست.

بعلاوه در اینجا یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه بنابر این قاعده، معقولیّت اجسام برای ذات واجب چه صورتی پیدا می‌کند؟ آیا اجسام در مرتبه ذات خودشان مثل مجرّدات از مراتب علم باری هستند؟ همان طور که حاجی در منظومه می‌گوید:

عنایة و قلم لوح قضا   و قدر سجلّ کون یرتضي

یا اینکه اجسام از مراتب علم نیستند؟ کما اینکه از بعضی کلمات صدرا در اسفار ظاهر است، که از سطح این مباحث خارج است. ولی به هر حال در معلوم بودن اجسام در سایر مراتب علم سخنی نیست.

---

۱. [تعقل کردن چیزی غیر خود را متضمّن تعقل کردن آن چیز است خودش را.]
۲. [ظهور چیزی برای غیر خودش فرع ظهور آن چیز است برای خودش.]
۳. [ظهور یک شیء برای خودش عین معقولیّت اوست برای خودش.]
٤. یرا اینکه «معقولیّت و معلومیّت عبارت از ظهور شیء لشیء است» همان مقدّمه اوّل برهان صدرالمتألّهین است.

غرر هشتم:
معقولات ثانیه

ان کـــان الاتّصــاف کــالعروض فی | عقلــك فــالمعقول بالثّــانی صــفي
بمــا عروضــه بعقلنـــا ارتســم | فی العــین او فیــه اتّصــافه رســم
فـــالمنطقيّ الاوّل کـــالمعرّف | ثانیهمـــا مصـــطلح للفلســـفي
فمثـــل شـــیئیّة او امکـــان | معقـــول ثـــان جـــا بمعـــنی ثـــان

اگـــر اتصـــاف معـــروض بـــه عـــارض، هماننـــد
عـــروض عـــارض بـــر معـــروض در ذهـــن باشـــد
پـس آن معقـول را بـا صـفت «ثـانی» توصـیف کـن.
(معقـــول ثـــانی) رســـم و تعریـــف شـــده اســـت
بـــه آنچـــه کـــه عروضـــش در ذهـــن مـــا باشـــد
خـــواه اتصـــافش در خـــارج و یـــا در ذهـــن باشـــد.
پس معقول ثانی منطقی همـان معقـول ثـانی بـه معنـی
اوّل اسـت ماننـد «معـرّف». معقـول ثـانی بـه معنـی
دوم هـم معقـول ثـانی در اصـطلاح فلسـفی اسـت.
پـــس مثـــل «شـــیئیّت» یـــا «امکـــان»
معقـــول ثـــانی بـــه معنـــی دوم اســـت.

شرح: این فصل در بیان «معقولات ثانیه» است. همه امور عامّه فلسفه معقولات ثانیه‌اند و همه مباحث و فصولی که در بخش امور عامّه فلسفه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد مربوط به معقولات ثانیه است. لکن این فصل از آن جهت عنوان «معقولات ثانیه» را یافته است که در مقام بیان حقیقت معقولات ثانیه و فرق آنها با معقولات اوّلیّه است و لهذا عنوان این فصل چنین قرار داده شده است: «غرر فی تعریف المعقول الثّانی و بیان الاصطلاحین فیه» یعنی «در بیان تعریف معقول ثانی و ذکر دو اصطلاح مربوط به آن». به هر حال این فصل برای بیان ماهیّت معقولات ثانیه و فرق آنها با معقولات اوّلیّه است.

برای درک صحیح معنی «معقولات ثانیه» باید اوّلا ببینیم معنی «معقول» چیست و ثانیا ببینیم معقول اوّلی و معقول ثانوی چه فرقی دارند و چگونه است که معقولات منقسم می‌شوند به معقولات اوّلیّه و معقولات ثانیه.

معقول چیست؟

چنانکه در مباحث «اتّحاد عاقل و معقول» گفته شد حکما و فلاسفه از قدیم الایّام ادراکات انسان را درجه بندی کرده و مجموعا چهار درجه تشخیص داده‌اند؛ یعنی ادراکات حوزه وجود انسان همه از یک سنخ نیستند و در یک درجه و مرتبه قرار ندارند بلکه مراتب مختلفی دارند که عبارتند از: ادراک حسّی، ادراک خیالی، ادراک وهمی، ادراک عقلی.

بنابر این مدرکات ذهنی ما عبارتند از: محسوسات، متخیّلات، وهمیّات و معقولات. علمای روان شناسی جدید نیز با همه اختلافی که با پیشینیان در سبک و متد تحقیق دارند این درجه بندی را پذیرفته‌اند با این تفاوت که ادراک وهمی را به آن صورت که قدما بیان کرده‌اند نپذیرفته‌اند[1].

به هر حال سه مرتبه ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی در بین فلاسفه و روان شناسان محلّ ایراد و اشکال نیست و فقط گروهی از فلاسفه اروپا در قرون

---

۱. البته در میان قدما نیز صدرالمتألّهین در وجود یک نوع ادراک خاص به نام «ادراک وهمی» و وجود یک قوّه خاص به نام «قوّه واهمه» تردید کرده است که در این مختصر نمی‌توان به ذکر نظریّه صدرالمتألّهین در این زمینه پرداخت.

وسطی هستند که مطابق آنچه در کتب تاریخ فلسفه بیان شده است منکر ادراکات عقلی بوده‌اند و آنها را «اسمیّون»[1] می‌نامند. از فلاسفه قرون جدید نیز بعضی مانند هیوم[2] راهی راهی را طی کرده‌اند که منجر به انکار ادراکات عقلی به صورت یک نوع ادراک مستقل می‌گردد و البتّه در جای خود بطلان این نظریّه آشکار گردیده است.

اکنون برای روشن شدن مطلب به ذکر مثال می‌پردازیم.

شک نیست که ذهن انسان در آغاز، خالی از هر تصوّر و ادراک است. یک کودک نوزاد نه از انسان تصوّری دارد نه از حیوان، نه از زمین و نه از آسمان، نه از جماد و نه از نبات، نه از سیاهی و نه از سفیدی، نه از شیرینی و نه از تلخی و نه از هیچ چیز دیگر. همه این تصوّرات تدریجا برای او پیدا می‌شود. اکنون ببینیم کیفیّت پیدایش این تصوّرات چگونه است. فرض کنید برای اوّلین بار مایع تلخی به کام او ریخته می‌شود. البته در آن حال که این مایع تلخ را می‌خورد احساس مخصوصی در او پیدا می‌شود، امّا بعدها هر چند خود این احساس به صورت احساس، دیگر وجود ندارد ولی به واسطه استعداد خاصّی که آن را «قوّه حافظه» می‌نامیم صورتی از آن را در خود حفظ می‌کند و به واسطه استعداد دیگری که آن را «ذاکره» می‌نامیم می‌تواند آن را در شرایط معیّنی به یاد آورد و شک نیست که به یاد آوردن تلخی عین تلخ شدن ذائقه نیست. اکنون فرض کنید این نوزاد بار دوم یک شیء تلخ دیگری را می‌چشد و مانند بار اوّل احساس مخصوصی در او پیدا می‌شود و قهراً به واسطه مشابهت دو حالت، تداعی معانی می‌شود و ذهن دو صورت شبیه به هم را ضبط می‌کند. پس از این که چند بار اشیاء تلخ را چشید و مکرّرا احساس تلخی در او پیدا شد تدریجا ذهن قوی می‌شود و استعداد دیگری بروز می‌کند و تصوّر ذهنی به این شکل در می‌آید که ممکن است همین چیزی که مکرّرا برایش پیدا شده بارهای دیگر هم پیدا شود؛ یعنی این تلخیهای مختلف و متعدّد که هر کدام در شرایط معیّن و زمان معیّنی پیدا شده و هر یک متشخّص به تشخّص جداگانه‌ای است و هر یک غیر دیگری است به این صورت در می‌آید که همه یک چیز است، یک تلخی است که مکرّر شده و باز هم ممکن است تکرار شود؛ یعنی ذهن یک وحدت و یا یک معنای واحدی را انتزاع می‌کند که بر هر یک

---

۱. nominalists نامگرایان، اسمیّون، اصحاب اصالت تسمیه.

2.Hume.

از آحاد و دفعات صدق می‌کند و ادراک شباهت منتهی می‌شود به حکم بـه یـک نـوع «وحدت». لهذا برای این معنای عام، لفظی را وضع می‌کند کـه بـر همـه ایـن آحـاد و دفعات قابل صدق است و کم کم تصوّر ذهنی به این صـورت در مـی‌آیـد کـه مفهـوم تلخی به صورت مجرّد و تفکیک شده از خصوصیّت زمانی و مکانی و شرایط وجودی تصوّر می‌شود و موضوع قضایای کلیّه قرار می‌گیرد.

بنابر این تلخی در ادراک ما سه مرحله دارد: مرحله اوّل مرحله احساس یا ادراک حسّی است که عبارت است از همان تأثیر خاصّی که در حال خوردن چیزهای تلخ پیدا می‌شود. مرحله دوم مرحله تخیّل یا ادراک خیالی است که عبارت است از آن صـورت ذهنی خاصّی که از آن احساس مخصوص در حافظه باقی می‌ماند و در شرایط معیّنـی انسان آن را به یاد می‌آورد. مرحله سوم مرحله تعقّل یا ادراک عقلی است کـه عبـارت است از آن مفهوم کلّی از تلخی که نظر به احساس خاص و معیّنی ندارد.

به همین ترتیب است تصوّر ما از انسان. یک کودک نوزاد ابتدا کـه بـا مـادرش آشنا می‌شود فقط تصوّر بسیار مبهمی از مادر و پستان مادر دارد، بعد با افراد دیگر آشنا می‌شود، با پدر خود آشنا می‌شود، با خویشاوندان خود آشنا می‌شود و باز هـم تصـوّر مبهمی از این افراد پیدا می‌کند. در نتیجه تکرار این احساسها صـورت پـدر و مـادر و دیگر افراد را به ذهن خود می‌سپارد و در اثر تعدّد و تکـرّر ایـن احساسـها و صـورت گیری‌ها کم کم ذهنش مستعد می‌شود که مفهوم مطلقی بسازد که در مقام تعبیر با لفظ «انسان» تعبیر می‌شود. پس ادراک «انسان» نیز مانند ادراک «تلخـی» سـه مرحلـه [دارد]: ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی.

به همین ترتیب است سایر محسوسات. یک کودک نوزاد وقتی اسبها را می‌بیند، می‌گوید «اسب»، وقتی میوه‌ها را می‌بیند می‌گوید «میوه»؛ یعنی به تدریج اشیاء در نظر او دسته بندی شده و تحت یک نام معیّن قرار گرفته‌اند که آن نام معیّن نام کلّی اینهاسـت نه نام یک فرد به خصوصی. الفاظ «انسان»، «حیوان»، «گوسـفند»، «اسـب»، ... هیچیـک اسم یک شیء معیّن و فرد به خصوص نیست، بلکه اسم یک معنی و مفهوم کلّی است که شامل تمام افراد آن کلّی می‌گردد. این معانی کلّی عقلی «معقول» نام دارد و فرق آنها با محسوسات و مخیّلات در «کلّیّت» است.

بنابر این هر آنچه ما ادراک می‌کنیم یا محسوس است یا متخیّل یا معقول، و بـه عبارت دیگر ادراک ما بر سه نوع است: ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ادراک

حسّی ادراکی است که مستقیما به وسیله یکی از حواسّ ظاهری (باصره، سامعه، شامّه و ذائقه) و یا حواسّ باطنی صورت می‌گیرد. صورتی که در اثر این احساس در ذهن پیدا می‌شود «صورت محسوسه» نام دارد. در اینجا آن چیزی که بدون واسطه مورد ادراک قرار می‌گیرد همان تصویری است که از شیء محسوس در ذهن نقش می‌بندد و الّا واقعیّت آن تصویر، در خارج است نه در ذهن. حال اگر ارتباط و مواجهه مستقیم آن شیء محسوس با حواسّ ما قطع شود به کمک همان صورت محسوسه‌ای که در ذهن ما دارد خاطره‌اش در ذهن باقی می‌ماند و در خیال یا حافظه نگهداری می‌شود و آن را در این مرتبه «صورت خیالی» و ادراک آن را «ادراک خیالی» می‌نامند.

اکنون اگر چندین صورت خیالی از چندین شئ محسوس که در جهاتی با یکدیگر اشتراک دارند در نظر بگیریم ذهن ما قادر است که وجه اشتراک همه این افراد را گرفته و یک مفهوم کلّی بسازد که همه آن افراد را شامل گردد. این مفهوم کلّی را که بر افراد بسیار و حتی غیرمتناهی صدق می‌کند «معقول» می‌نامند[1].

ادراک حسّی و ادراک خیالی هر دو ادراک جزئی هستند و از این لحاظ با یکدیگر اشتراک دارند. اما ادراک عقلی، کلّی است و از این جهت با ادراک حسّی و ادراک خیالی فرق دارد. حیوانات نیز در دو مرحله ادراک حسّی و ادراک خیالی با انسان اشتراک دارند و فقط مرحله ادراک عقلی را فاقد هستند.

از اینجا معلوم شد که مقصود ما از کلمه «معقول» در آغاز سخن چیست. معقول، آن معنی و مفهوم کلّی است که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحله ادراک عقلی حاصل می‌شود نه در مرحله ادراک حسّی یا ادراک خیالی. پس «کلّیّت» صفت غیر قابل انفکاک «معقول» است و هیچ مفهوم جزئی «معقول» نیست. معانی و مفاهیم کلّی نقش مهمّی در ادراکات انسان ایفا می‌کنند. اغلب الفاظی که مورد استفاده روزمرّه قرار می‌گیرند مانند انسان، میوه، کبوتر، گوسفند، کتاب، ... از این قبیل هستند. اگر به یک صفحه از یک کتاب بنگرید به تعداد بسیار معدودی الفاظ برخورد می‌کنید که نام شخص یا شیئی یا مکانی باشد، بقیّه الفاظ همه الفاظ کلّی هستند، حتی افعال و

۱. از آنچه گذشت ضمنا معلوم شد که برای نفس سه قوّه است: قوّه حاسّه، قوّه خیال، قوّه عاقله، و ما از راه همین آثار مختلف می‌توانیم به وجود این قوا پی ببریم. در اینکه راه اثبات این قوا چیست، آیا همین آثار مختلف است یا چیز دیگر، بحثهایی است که حکما در مباحث «نفس» متعرّض آن شده‌اند.

حروف نیز از الفاظ کلّی هستند.

اکنون که معنی «معقول» دانسته شد باید مقدّمتا توجّه داشته باشیم که تنها معقولات هستند که به دو قسم اوّلیّه و ثانویّه تقسیم می‌شود امّا محسوسات و متخیّلات را نمی‌توان به اوّلی و ثانوی تقسیم کرد، لذا «معقولات ثانیه» مورد بحث قرار می‌گیرد اما هیچگاه از محسوسات و متخیّلات ثانیه سخن به میان نمی‌آید. علّت این امر آن است که انقسام به اوّلی و ثانوی در مورد مفاهیم کلّی است و تنها معقولات هستند که از این خصیصه بهره‌مندند[۱].

اکنون که بحث اوّل در مورد معنی «معقول» روشن شد به بحث دوم یعنی تعریف «معقولات ثانیه» و فرق آنها با «معقولات اوّلیّه» می‌رسیم.

تعریف معقولات ثانیه و فرق آنها با معقولات اوّلیّه

وقتی که ما به ذهن خود مراجعه می‌کنیم دو سنخ و دو دسته از مفاهیم و تصوّرات پیدا می‌کنیم که با یکدیگر فرقهایی دارند. مثلًا ما تصوّری از انسان و حیوان، نبات و جماد، زمین و آسمان، سردی و گرمی، سفیدی و سیاهی، شیرینی و ترشی و هزاران چیز دیگر داریم که حکم می‌کنیم به وجود این اشیاء در خارج از ذهن خودمان و نیز خارج از نفس خودمان و می‌گوییم مثلًا مادّه در خارج موجود است، قوّه موجود است، حجر و شجر موجود است. به علاوه ما تصوّراتی داریم از حالات نفسانی خودمان، تصوّری از درد و تصوّری از لذّت، تصوّری از ترس، تصوّری از نشاط و امثال اینها، و حکم می‌کنیم که این امور در نفس انسان موجود است. وجه تمایز این دو سلسله از تصوّرات فقط در این است که تصوّرات نوع اوّل مربوط است به اموری که خارج از نفس و روح ما قرار دارند اما تصوّرات نوع دوم مربوط است به اموری که در روح ما موجود است. تصوّرات نوع اوّل به کمک حواسّ ظاهری و تصوّرات نوع دوم به کمک حواسّ باطنی نزد ما حاصل شده‌اند. امّا وجه مشترک این دو نوع از تصوّرات در این

---

۱. بر همین قیاس می‌توان دریافت که اساساً این سؤال که آیا «تهران» - که یک مفهوم جزئی است - جزء معقولات اوّلیّه است یا جزء معقولات ثانیه؟ و یا «زید» - که یک مفهوم جزئی است - از معقولات اوّلیّه به شمار می‌رود یا از معقولات ثانیه؟ سؤال بی‌موردی است.

است که هر فردی از یکی از این دو سلسله از تصوّرات از فرد دیگر همان سلسله جدا و متمایز است یعنی هر کدام موجودی است غیر از دیگری، هر یک از آنها نماینده یک موجود خاصّ است در خارج و یا در نفس. امـا در برابـر ایـن تصـوّرات یـک دسـته تصوّرات دیگر در ذهن ما وجود دارد مانند تصوّر وجود و عـدم، وجـوب و امکـان و امتناع، علّیت و معلولیّت، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، تساوی و لا تساوی، قـوّه و فعلیّت که این تصوّرات هیچیک نماینده یک موجود خاص نیستند و در عین حال هر یک از این مفاهیم و یا هر دو تای از آنها بر همه موجودات قابل حمل است؛ یعنی این مفاهیم صور مستقیم اشیاء خاص نیست؛ یعنی ما نمی‌توانیم در عرض انسان و حیوان، نبات و جماد، درد و لذّت، اراده و کراهت و ... یک دسـته دیگـر از موجـودات ماننـد وجود و عدم، وجوب و امکان، وحدت و کثرت قرار دهیم و نمی‌توانیم به یک شیء در خارج اشاره کرده –به اشاره حسّی یا عقلی– و بگوییم: این وجود است و این عدم، این امکان است و آن وجوب، این علّیّت است و آن معلولیّت، این حدوث است و آن قدم، این وحدت است و آن کثرت. امّا از طرف دیگر هر یک از این مفاهیم را می‌تـوان بـر همه موجودات حمل کرد و مثلًا گفت: این موجود است و آن معدوم، این ممکن است و آن واجب و آن دیگری ممتنع، این علّت است و آن معلول، ایـن حـادث اسـت و آن قدیم، این واحد است و آن کثیر. پس این مفاهیم صفت موجودات دیگر هسـتند و بـه اصطلاح «وجود رابط» دارند ولی خودشان موجود نیسـتند (بـه عقیـده شـیخ اشـراق و اتباعش) و یا موجوداتی در عرض سایر موجودات نیستند (بنـا بـر تحقیـق). بنـابراین معقولات و مفاهیم کلّیّه که ذهن انسان درک می‌کند بر دو قسم است:

برخی از آنها صورت مستقیم حقایق خارجی است؛ یعنی ذهن به یک واقعیّتی از واقعیّات برخورد کرده و صورتی از آن در نزد خود ساخته است و از اشیاء دیگـر نیـز صور دیگری در نزد خود ساخته است، سپس این صورتها به طرز مخصـوص در قـوّه خیال ضبط می‌گردند و پس از آن قوّه عاقله از هر چند صورتی از این صور (که در یک جهت اشتراک دارند) یک معنی عامّ در مرتبه عقل می‌سازد. پس آنچـه در مرتبـه عقـل موجود است همان صورت واقعی شیء خارجی است که یک نـوع عینیّتـی بـا وجـود خارجی دارد[1] و سه مرحله احساس، تخیّل و تعقّل را پیموده است. مثلًا صورت کلّی که

---

۱. مطابق آنچه در باب «وجود ذهنی» تحقیق شده است.

از سفیدی یا گرمی یا تلخی در ذهن ما موجود است عین همان صورت جزئی است که در خیال موجود بوده، و آنچه در خیال موجود است عین همان چیزی است که در حاسّه موجود بوده، و آنچه در حاسّه موجود است عین همان چیزی است که در خارج موجود بوده است.

این نوع معقولات همانها هستند که ما می‌توانیم با یک اشاره حسّی یا غیر حسّی (عقلی) آنها را از سایر امور متمایز کنیم و مثلًا بگوییم «انسان» یا «سیاهی» یا «سفیدی» که مقصود، این دسته بالخصوص از موجودات (مثلًا انسانها) است در مقابل سایر موجودات. چنین معقولاتی را «معقولات اوّلیّه» می‌نامیم. پس هرگاه در ذهن خود یک صورت مستقیم از یک عدّه از موجودات داشته باشیم- به ترتیبی که گفته شد- آن صورت کلّی را «معقول اوّلی» می‌نامیم.

تمام ماهیّاتی که در ذهن ما وجود دارد همه از این دسته‌اند. ماهیّت- یعنی آن چیزی که صلاحیّت دارد در جواب «ماهو؟» واقع شود- معقول اوّلی است. هر معنایی که بشود با اشاره حسّی یا عقلی به شیء یا اشیائی، آن را بر آن شیء یا اشیاء حمل کرده و آنها را با آن معنا تبیین کرد و مثلًا گفت که «این شیء الف است» و «این شیء ب است» و «این فلان است و آن فلان»، «معقول اوّلی» نام دارد. معقولات اوّلیّه مناط تمایز و افتراق و تذوّتهای مختلف اشیاء و مبیّن تعیّنهای جدا جدای آنهاست.

امّا برخی دیگر از معقولات و مفاهیم ذهنی ما اینطور نیستند و این احکام را ندارند؛ یعنی صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعیّنات اشیاء و تذوّتهای مختلف آنها نیستند. این مفاهیم اگر به شیء یا اشیائی که با اشاره حسّی یا عقلی به آنها اشاره می‌کنیم حمل بشوند مبیّن ذات و حقیقت آنها نیستند بلکه صرفا بیان حالت و حکم اشیاء هستند، آن هم حکم و حالتی که خودش هم در ذات خود و فی نفسه تعیّنی خاص از تعیّنات و موجودی خاص از موجودات نیست. این مفاهیم صلاحیّت اینکه جواب «ما هو؟» نسبت به شیء یا اشیائی واقع شوند ندارند و به عبارت دیگر وجود فی نفسه به معنای ذاتی که دارای وجود خاص بوده باشد ندارند مانند وجود، عدم، وحدت، کثرت، وجوب، امکان و امثال اینها. این معقولات را «معقولات ثانیه» می‌نامند.

مقولات دهگانه (یا بیشتر یا کمتر بر حسب اختلاف نظری که در این مسأله وجود دارد) که شامل همه اجناس و انواع می‌باشند، از معقولات اوّلیّه هستند و در حقیقت دسته بندی معروف در باب مقولات، دسته بندی معقولات اوّلیّه است؛ یعنی معقولات

ثانیه از این دسته‌بندی بیرون‌اند. پس اگر سؤال شود که یک معقول ثانی مانند وحدت، امکان و نظایر آنها داخل در چه مقوله‌ای است؟ باید بگوییم در هیچ مقوله، زیرا مقسم مقولات، معقولات اوّلیّه است.

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که معقولات اوّلیّه و معقـولات ثانیـه سـه فـرق اساسی با یکدیگر دارند:

۱. معقولات اوّلیّه صورتهای مستقیم و بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خـارجی گرفته شده‌اند یعنی در ساختن اینها صورت ادراکیّه دیگری وساطت و دخالت ندارد، امّا معقولات ثانیه صورتهای مستقیم اشیاء نیستند، بلکه صرفا صفتهایی هستند برای اشـیاء ولی البته نه صفتی که خود، صورت یک حالت موجود خاص باشد بلکه صفتی که آن صفت بر موصوف حمل می‌شود ولی نمی‌تـوان گفـت کـه خـود ایـن صـفت از خـود وجودی غیر از وجود موصوف دارد. مثلًا این کاغذ در خارج موجود است و این کاغذ موجود سفید است و نیز این کاغذ موجود واحد است. ما در اینجا سـه مفهـوم ذهنـی داریم: کاغذ، سفیدی، وحدت. کاغذ موصوف است و سفیدی و وحدت، صفت. تصوّر ما از این کاغذ و نیز تصوّر ما از سفیدی به این نحو است که این کاغذ و این سفیدی در خارج وجودی دارند متمایز از سایر موجودات، و حتی وجود سفیدی کـه عـرض کاغذ است از وجود خود کاغذ متمایز است. درباره کاغذ می‌توانیم بگوییم: «انّه موجود» و درباره سفیدی می‌توانیم بگوییم: «انّـه موجـود اخـر، عـرض الموجـود الاول». ولـی هنگامی که صفت «وحدت» را مورد بررسی قرار می‌دهیم می‌بینـیم کـه وحـدت، یـک موجود خاص از موجودات این عالم نیست و نمی‌توانیم موجودی را در عرض سـایر موجودات نشان بدهیم و بگوییم همان طور که این مثلًا انسان است و این حیوان است، این هم وحدت است.

این مطلب واضح است و برای توضیح بیشتر می‌گوییم اگر واحدی را (مثلًا الف) در خارج فرض کنیم البته خود این واحد (یعنی الف مثلًا) در خارج موجود است، حالا یا این است که این صفت الف یعنی وحدتش وجودی جدا از وجود الف ندارد و موجود است بعین وجود الف فهو المطلوب، و یا از خود وجودی علیحده دارد، در این صورت ما دو موجود داریم یعنی دو واحد داریم و به همین دلیل هر واحدی دو واحد خواهد بود و مجموعا چهار واحد خواهد بود و به همین دلیل عینا آن چهار واحـد هشـت واحـد خواهد بود و هکذا الی غیر النهایهٔ و منتهی نخواهد شد به یک واحد حقیقی که مجموع

دو واحد نباشد و در نتیجه غیر قابل وجود خواهد بود.

فرق فوق را به تعبیر دیگر هم می‌توان بیان کرد و آن اینکه «وحدت» و اشباه آن از اقسام «موجود» به شمار نمی‌رود بلکه از احکام موجود به شمار می‌رود؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم موجود از آن جهت که موجود است اقسامی دارد و یک قسم از آن «وحدت» است، بلکه همین قدر می‌توان گفت که مثلًا جسم یا سایر موجودات واحد است. در حقیقت این یک فرق را که گفته شد می‌توان به دو فرق تجزیه کرد:

یکی اینکه معقولات اوّلیّه از اقسام موجودند و معقولات ثانیه از احکام موجود، و لذا در عرض معقولات اوّلیّه که در مورد هر یک از آنها می‌توان گفت «انّه موجود» نمی‌توان مفهوم «موجود اخر» را بر معقولات ثانیه حمل کرد.

دیگر اینکه معقولات اوّلیّه صورتهای مستقیم بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و در ساخته شدن آنها در ذهن صورت ادراکیّه دیگری وساطت و دخالت ندارد، اما معقولات ثانیه با وساطت صور ادراکیّه دیگری که همان معقولات اوّلیّه هستند برای ذهن به وجود آمده‌اند و به عبارت دیگر مفاهیمی انتزاعی هستند که معقولات اوّلیّه منشأ انتزاع آنها به شمار می‌رود؛ و امّا اینکه کیفیّت این انتزاع چیست، مطلبی است که خارج از بحث فعلی ماست[1].

۲. معقولات اوّلیّه مسبوق به احساس و تخیّل می‌باشند؛ یعنی اوّل در مرتبه حس، موجود بوده و بعد در مرتبه خیال موجود شده و سپس صورت کلّی و عقلانی به خود گرفته‌اند. مثلًا مفهوم کلّی «تلخی» قبلًا به صورت خیالی در حافظه موجود بوده[2] و قبل از آن هم به صورت جزئی و به صورت حسّی در حاسّه موجود بوده و بعداً به کمک قوّه تجرید و تعمیم ذهن به صورت «کلّی» درآمده است. امّا معقولات ثانیه مسبوق به احساس و تخیّل و جزئیّت نیستند؛ یعنی ابتدائا به طور جزئی و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند. مثلًا «وحدت» که یک معقول ثانی است صورت خیالی و نیز صورت حسّی نداشته و ندارد.

۳. معقولات اوّلیّه جنبه اختصاصی دارند یعنی اختصاص به یک نوع خاص و یا یک جنس خاص و یا حدّاکثر یک مقوله خاص دارند، امّا معقولات ثانیه جنبه عمومی

---

۱. طالبین می‌توانند به جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله پنجم در باب «پیدایش کثرت در ادراکات» مراجعه کنند.

۲. یعنی تصور این تلخی یا آن تلخی در حافظه موجود بوده است.

دارند یعنی اختصاص به نوع خاص و جنس خاص و مقوله خاص ندارند و نمی‌توان یک شیء یا یک عدّه از اشیاء را در میان سایر اشیاء متمایز کرد و آنها را به عنوان مصادیق آن مفهوم نشان داد و لهذا معقولات ثانیه از امور عامّه محسوب می‌شود. به عبارت دیگر معقولات اوّلیّه فاقد جنبه فلسفی و عمومی است امّا معقولات ثانیه واجد جنبه فلسفی است. معقولات ثانیه وسیله‌ای است برای ذهن که علی رغم تصوّرات ماهوی که انواع و اجناس به صورت جدا و مباین تصوّر می‌شود، تمام جهان را تحت مفاهیم و عناوین مشترک و مشابهی در می‌آورد. اگر ما معقولات ثانیه را نداشتیم، مفاهیم عامّه که سراسر هستی را شامل شود نداشتیم و اگر مفاهیم عامّه را نداشتیم «فلسفه» به معنای حقیقی کلمه را نداشتیم و اگر مبانی اوّلیّه فلسفه را نداشتیم هیچ علمی از علوم گوناگون را نداشتیم[۱].

معمولًا حکما اهمیت ذهن انسان را در مقابل ذهن حیوانات از جنبه «کلّی سازی» دانسته و در تعریف انسان گفته‌اند «حیوانی است ناطق» و مقصود از «نطق» را ادراک کلیّات گرفته‌اند و فرق عمده انسان و حیوان را واجد بودن قوّه تجرید و تعمیم و ادراک کلیّات دانسته‌اند، ولی حقیقت این است که اهمّیّت بیشتر ذهن انسان از جهت ادراک معقولات ثانیه است و فرق عمده‌ای که انسان با حیوان دارد از ناحیه ادراک همین معقولات ثانیه است. انتزاع معقولات ثانیه یک درجه عالی‌تر از درجه تجرید و تعمیم است. البته به واسطه قوّه تعمیم، ذهن قادر می‌شود که مفاهیم کلّی بسازد ولی به واسطه معقولات ثانیه است که می‌تواند از این مفاهیم کلّی قضایای ضروری، و از قضایا قیاس بسازد و از قیاسات استنتاج کرده و علومی را به وجود آورد و فکر و فلسفه داشته باشد و بالاخره از طرز فکر منطقی برخوردار باشد. علیهذا اگر در تعریف «انسان» بگوییم «حیوان ناطق فیلسوف» و یا بگوییم «حیوان فیلسوف» و مقصود خود را این طور توضیح دهیم که انسان حیوانی است که می‌تواند مفاهیم عامّه فلسفی را درک کند، تعریفی جامع‌تر، کامل‌تر و صحیح تر برای «انسان» ارائه کرده‌ایم. همین مفاهیم عامّه است که با به کار بردن آنها «فلسفه» به عنوان یک فنّ خاص در برابر سایر علوم قرار می‌گیرد و با دخالت کردن همین مفاهیم است که از معقولات اوّلیّه - که در علوم به کار برده می‌شود - قضایا و قیاسات و استنتاجات به وجود می‌آید.

---

۱. این مطلب در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم تا حدّی توضیح داده شده است.

از آنچه گفته شد این نکته آشکار گردید که «معقولات ثانیه» یا «معقولات درجه دوم» از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که در درجه دوم از لحاظ ادراک ذهن قرار گرفته‌اند؛ یعنی در وهله اوّل معقولات اوّلیّه برای ذهن حاصل می‌شود و در وهلـه دوم معقولات ثانیه به عنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن نمودار می گردند.

پس معقولات ثانیه از لحاظ ذهن ما- یعنی از آن جهت که معقولات معقـولات هستند- در درجه دوم قرار گرفته‌اند و البته منافاتی نیست بین این مطلب و اینکه ایـن مفاهیم و عناوین از نظر دیگر یعنـی از نظـر رابطـه بـا عـالم خـارج در درجـه اوّل، و معقولات اوّلیّه در درجه دوم قرار گیرند همان طوری که طرفداران نظریّه اصالت وجود آنجا که بحث اصالت و اعتباریّت را به میـان مـی‌آورنـد وجـود را اصـیل و ماهیّـت را اعتباری می‌دانند.

اصطلاح حکما در تعریف معقولات اوّلیّه و ثانویّه

تاکنون سخن از معقولات اوّلیّه و ثانویّه و فرق آنها با یکدیگر بود. اکنون بایـد دانست که معقولات ثانیه خود بر دو نوعند: معقولات ثانیـه منطقـی و معقـولات ثانیـه فلسفی. پس سه دسته از معقولات وجود دارد: معقولات اوّلیّه، معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی. در تعریف هر یک از این سه دسته از معقولات و ملاک تمایز آنها با یکدیگر، متأخّرین از حکما تعبیری دارند که خالی از اشکال و ابهام نیست و نیازمند شرح و توضیح است. حاجی سبزواری این تعبیر را در ضمن ابیات زیر آورده است:

ان کـان الاتّصـاف کـالعروض فی — عقلـك فـالمعقول بالثّـانی صـفي

بمـا عروضـه بعقلنـا ارتسـم — فی العـین او فیـه اتّصـافه رسـم

فـالمنطقيّ الاوّل کـالمعرّف — ثانیهمـا مصـطلح للفلسـفي

بر حسب این تعبیر، آنجا که محمولی عارض موضـوعی مـی‌شـود و موضـوع، متّصف به آن محمول می‌گردد، دو نسـبت متصـوّر اسـت: یکـی عـروض محمـول بـر موضوع و یکی اتّصاف موضوع به محمول. در اینجا چهار حالت قابل تصوّر است:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصـاف آن معـروض بـه عـارض هـر دو در خارج است، مانند اینکه می‌گوییم: «زید آمد»؛ در اینجا متّصف شدن زید بـه «آمـدن» در خـارج

است؛ یعنی زید در ظرف خارج و به وجود خارجی خود متّصف است به صفت «آمدن»، و «آمدن» هم در خارج عارض زید شده است، زیرا «آمدن» عرضی است که حالّ در موضوع خودش است و این حلول و عروض در خارج واقع شده است.

همچنین در موردی که می‌گوییم: «زید قائم» دو چیز وجود دارد: قیام و زید. حال آیا قیام، عارض زید شده است یا بالعکس؟ آیا قیام ملحق به زید شده است یا بالعکس؟ یعنی آیا زید اصل است و قیام برای زید پیدا شده است یا قیام اصل است و زید برای قیام پیدا شده است؟ واضح است که قیام برای زید پیدا شده است. پس قیام، عارض و زید معروض و این عمل، «عروض» یا «لحوق» نامیده می‌شود. اکنون باید دید که ظرف عروض چیست؟ آیا این عروض در ذهن صورت می‌گیرد یا در خارج؟ واضح است که ظرف عروض، خارج است. اما ظرف اتّصاف چیست؟ آیا اتّصاف زید به قیام در خارج است یا در ذهن؟ مسلّم است که ظرف اتّصاف، خارج است یعنی وجود خارجی زید متّصف است به قیام.

۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتّصاف آن معروض به عارض هر دو در ذهن است، مانند این که می‌گوییم: «انسان کلّی است». آیا کلّیت دارای انسان است و یا انسان دارای کلّیت است؟ آیا کلّیت، عارض انسان شده است و یا انسان عارض کلّیت؟ واضح است که کلّیت عارض انسان شده است، پس «انسان» معروض و «کلّیت» عارض است. حال ظرف عروض و ظرف اتّصاف چیست؟ اوّلا واضح است که ظرف اتّصاف انسان به کلّیت، ذهن است. انسان خارجی یک امر جزئی و خاصّ است و البته انسان خارجی هیچگاه کلّی نیست بلکه انسان در ظرف ذهن و از نظر وجود ذهنی متّصف به کلّیت می‌شود. ثانیا ظرف عروض کلّیت بر انسان نیز ذهن است، زیرا کلّیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق می‌شود؛ یعنی محمولی است که موضوعش در ذهن وجود دارد و نه در خارج.

۳. ظرف عروض عارض بر معروض، ذهن و ظرف اتّصاف معروض به عارض، خارج است، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان ممکن است» یا: «انسان واحد است». در اینجا البته مقصود این است که انسان در ظرف خارج، متّصف به امکان یا وحدت است؛ یعنی مقصود بیان حالت انسان خارجی است، ولی از طرفی می‌دانیم که خود امکان یا وحدت در خارج وجودی مستقل ندارند تا عارض غیر بشوند (به بیانی که قبلًا گفته شد)، پس امکان در عین اینکه صفت انسان است ولی در خارج عارض انسان نیست.

این است که می‌گوییم ظرف اتصاف، خارج و ظرف عروض، ذهن است.

۴. ظرف عروض عارض بر معروض، خارج و ظرف اتّصاف معروض به عارض، ذهن است.

از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض است و محال و غیر ممکن است. از سه قسم باقیمانده، قسم اوّل را «معقولات اوّلیّه»، قسم دوم را «معقولات ثانیه منطقی» و قسم سوم را «معقولات ثانیه فلسفی» می‌نامند[1].

این بود خلاصه بیانی که متأخّرین در مورد «معقولات ثانیه» دارند و چنین به نظر می‌رسد که این بیان - که در منظومه سبزواری هست - در میان متأخّرین پیدا شده باشد و شاید هم از اختصاصات حکیم سبزواری باشد. تاکنون ما این بیان را در کلمات سایر حکما و خصوصا حکمای بزرگ مانند ابن سینا و صدرالمتألّهین ندیده‌ایم، فقط در یکی از فصول اسفار[2] جمله‌ای هست که این مطلب از آن استشمام می‌شود و شاید همین جمله منشأ بیان متأخّرین شده باشد. امّا به هر حال این نظریّه، مخدوش و ایرادات متعدّدی بر آن وارد است که به ذکر آن می‌پردازیم:

ایرادات وارد بر این نظریّه

۱. اوّلین ایرادی که بر بیان حاجی وارد است این است که مقسم همه این اقسام را «عارض» و یا «محمول» قرار داده است؛ یعنی هر وقت عارضی بر معروضی و یا محمولی بر موضوعی حمل شود آن وقت آن عارض یا معقول اوّلی است یا معقول ثانی فلسفی و یا معقول ثانی منطقی. چه لزومی دارد که ما مقسم معقولات اوّلیّه و

۱. معقولات اوّلیّه معمولا در علوم مورد بحث قرار می‌گیرند، مثلًا در علم فیزیک ما با نور، صوت، حرارت، الکتریسیته، آهن و غیره سر و کار داریم که اینها همه از معقولات اوّلیّه به شمار می‌روند. بر عکس، «منطق» معقولات ثانیه منطقی را مورد بحث قرار می‌دهد و به هیچ وجه با معقولات اوّلیّه سر و کار ندارد. همچنین معقولات ثانیه منطقی بجز در منطق در سایر علوم ابدا مطرح نمی‌گردد. امّا معقولات ثانیه فلسفی که همان معانی عامّه هستند «فلسفه» را تشکیل می‌دهند. از معقولات اوّلیّه نمی‌توان فلسفه به وجود آورد. معقولات اوّلیّه یکسره با خارج، و معقولات ثانیه منطقی یکسره با ذهن سر و کار دارند، اما معقولات ثانیه فلسفی از یک جهت شبیه معقولات اوّلیّه و از جهت دیگر شبیه معقولات ثانیه منطقی هستند و از یک طرف با ذهن و از طرف دیگر با خارج ارتباط دارند.

۲. در کتاب اسفار، جلد ۲، صفحه ۶۴ تعبیری هست در عروض خارجی و عروض ذهنی که با تعبیر حاجی فرق می‌کند و مؤیّد اشکالات ما بر بیان حاجی است و بر خود آن بیان شاید چندان اشکالی وارد نباشد.

ثانویّه را «محمول بماهو محمول» قرار دهیم؟ پس چیزی که عارض و محمول نیست جزء کدامیک از معقولات است؟ بر حسب این نظریّه نه معقول اوّلی است و نه معقول ثانی! هیچیک از معانی نوعیّه عارض بر چیزی نیستند، پس طبق این نظریّه جزء هیچیک از معقولات نیستند و حال آنکه مسلّما جزء معقولات اوّلیّه‌اند. پس لزومی ندارد که یک معنای معقول، «عارض» باشد تا آنکه بگوییم معقول اوّلی است و یا معقول ثانی، بلکه معنای معقول قطع نظر از اینکه محمول واقع شود متّصف به صفت «اوّلی» یا «ثانوی» می‌شود. مثلًا [مفهوم] انسان از آن جهت که مفهوم انسان است معقول درجه اوّل است خواه آنکه اعتبار محمول واقع شدن از برای زید و عمرو و غیره را در آن بکنیم یا نکنیم.

۲. ایراد دوم این است که چه مبنای صحیحی برای تفکیک بین عروض و اتّصاف و نیز تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتّصاف وجود دارد؟ آیا واقعا در هر قضیّه‌ای دو نسبت وجود دارد که گاهی ظرف یکی از دو نسبت با دیگری مختلف می‌شود؟!

چیزی که در این زمینه در مقام توجیه کلام قوم می‌توان گفت این است که مفاد قضیّه حملیّه تنها اتّحاد و انطباق دو چیز نیست بلکه حاوی جنبه علاوه‌ای است و به همین اعتبار دو رکن قضیّه از یکدیگر متمایز می‌شود و یکی عنوان «موضوع» به خود می‌گیرد و یکی عنوان «محمول». مثلًا ما گاهی دو کمیّت متصل را بر یکدیگر منطبق می‌کنیم و می‌گوییم «ایندو مساوی یکدیگرند» بدون این که یکی از آندو را اصل و دیگری را فرع قرار دهیم. ولی مفاد قضیّه حملیّه تنها بیان انطباق و اتّحاد دو مفهوم با یکدیگر در ذات یا در وجود نیست، بلکه در قضیّه حملیّه ما یکی از آندو را به عنوان موضوع، اصل قرار می‌دهیم و دیگری را به عنوان محمول، بر آن متفرّع می‌کنیم. این اتّحاد «اصل» با «فرع» هر چند یک نسبت بیشتر نیست ولی اعتبارا دو نسبت است: از ناحیه موضوع، دارا بودن و متّصف شدن به محمول است و از ناحیه محمول، ملحق شدن و عارض شدن بر موضوع است؛ اسم آن واجد بودن، «اتّصاف» و اسم این ملحق شدن «عروض» است.

این یک توجیهی بود که در این زمینه می‌شد بیان کرد، امّا اشکال و ایراد را برطرف نمی‌کند، زیرا:

اوّلًا، نمی‌توان گفت که این اصل و فرع بودن در همه قضایای حملیّه قابل اعتبار است، خصوصا در قضایایی مانند «زید انسان» یا «الانسان حیوان ناطق».

ثانیاً، این فرق اعتباری، برای این که ظرف ایندو را از یکدیگر جدا کند کافی نیست، زیرا فرض این است که یک نسبت است که دو اعتبار دارد، و نمی‌شود که ظرف نسبت به یک اعتبار «ذهن» و به اعتبار دیگر «خارج» باشد. لذا در قسم سوم که بین ظرف عروض و ظرف اتّصاف تفکیک می‌شود کمی غریب به نظر می‌رسد. وقتی می‌گوییم: «زید ممکن الوجود» است آیا زید خارجی ممکن الوجود است یا زید ذهنی؟ مسلّم است که هم زید خارجی ممکن الوجود است و هم زید ذهنی. زید خارجی قطعا ممکن الوجود است، زیرا در غیر این صورت یا باید ممتنع الوجود باشد یا واجب الوجود. امّا مسلّم است که زید ممتنع الوجود نیست، زیرا اگر ممتنع بود پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت. از طرف دیگر واجب الوجود هم نیست، زیرا اگر واجب الوجود بود به صفت ممکن الوجود بودن متّصف نمی‌شد و واضح است که منظور ما از قضیّه «زید ممکن الوجود است» وجود خارجی زید است. اکنون آیا اوّل زید وجود پیدا می‌کند و بعد صفت «امکان» برای او پیدا می‌شود؟ اگر چنین باشد که زید قبل از اتّصاف به «امکان» وجود داشته باشد و «امکان» در مرتبه بعد برای او پیدا شده باشد آیا زید قبل از متّصف شدن به صفت «امکان» واجب بود یا ممکن؟ طبق این فرض- که می‌گوییم صفت «امکان» در مرتبه بعد برای زید پیدا شده است- باید زید واجب الوجود باشد، زیرا امکان ندارد که صفت «امکان» عارض شیئی بشود که وجود دارد، زیرا «امکان» ذاتا بر «وجود» تقدّم دارد و شیء در درجه اوّل ممکن می‌شود و سپس موجود می‌گردد. پس بر خلاف «زید قائم»- که وجود زید بر قیام مقدّم است- در مثال «زید ممکن الوجود است» تقدّم وجود زید بر امکان، قابل تصوّر نیست. بنابراین «امکان» در خارج نمی‌تواند عارض بر زید بشود. اما اتصاف زید به امکان در خارج است. اکنون این چه معمّایی است که از یک طرف می‌بینیم آنکه متّصف به صفت «امکان» می‌گردد زید است آن هم در خارج، امّا از طرف دیگر صفت «امکان» نمی‌تواند در خارج ملحق به زید شود؟! چگونه چیزی که در خارج وجود ندارد صفت اشیاء در خارج قرار می‌گیرد؟

پاسخ آن است که اگر صفتی در خارج، وجودی علیحده و جدا از موصوف خود نداشته باشد بلکه در خارج موجود باشد به عین وجود موصوف خود، در این صورت می‌توان گفت که آن موصوف در خارج متّصف به آن صفت می‌گردد اما معروض آن واقع نمی‌شود. علّت این امر هم یا از جهت اعتباری بودن آن صفت است و یا از باب

این است که صفت و موصوف در خارج مفهوما کثرت دارند ولی ذاتا یکی هستند، لذا صفت وجودی مستقل و جدا از موصوف خود ندارد، بلکه با به وجود آمدن موصوف، آن هم به وجود می‌آید.

مثلًا در مثال «زید ممکن الوجود است» صفت «امکان» یک امر اعتباری و انتزاعی است نه یک امر حقیقی، زیرا اگر یک امر حقیقی بود و وجودی علیحده از وجود زید داشت یا عارض بر زید می‌شد و یا معروض آن. منظور از انتزاعی بودن این است که این امر انتزاع شده با آن امر منتزع عنه، دو واقعیت ندارند، بلکه دارای یک واقعیّت هستند، منتهی ذهن ماست که از آنها دو واقعیّت و دو مفهوم جداگانه انتزاع می‌کند. این مفاهیم انتزاع شده از یک شیء گاهی به این صورت است که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است و گاهی به صورت یک کثرت مفهومی است که ذهن ما به اعتبارات مختلف، صفات مختلفی را انتزاع می‌کند. مثلًا ما صفات متعدّدی مثل حیات، علم، قدرت، ... را برای خداوند می‌شناسیم، ولی همه اینها یک واقعیّت است. حیات و علم و قدرت برای ما صفتی است که بر ذات ما عارض می‌شود امّا علم حق تعالی عین ذات اوست، قدرت حق تعالی عین ذات اوست، در اینجا عروضی وجود ندارد[1].

پس رمز اساسی در اینکه می‌گوییم «ظرف عروض، ذهن و ظرف اتّصاف خارج است» این است که در واقع عروضی نیست؛ یعنی حقیقت امر این است که اساساً چیزی به چیزی ملحق نشده است تا بگوییم ظرف عروض چیست و ظرف اتّصافش کجاست؟ خارج است یا ذهن؟ پس وقتی که می‌گوییم «ظرف عروض امکان بر زید، ذهن است امّا ظرف اتّصاف زید به امکان، خارج است» به این معنی نیست که همان گونه که «کلّیت» در ذهن عارض انسان شده «امکان» نیز در ذهن عارض زید شده است، زیرا «کلّیت» خود یک صفت ذهنی است برای انسان امّا «امکان» یک صفت ذهنی برای زید نیست. پس مقصود از «عروض» در اینجا صرفا حمل کردن دو مفهوم مغایر است بر یکدیگر و لا غیر. پس در مثال «زید ممکن الوجود است» در حقیقت محمول (یعنی امکان) بر موضوع (یعنی زید) عارض نشده است؛ درست است که

---

۱. علم و آگاهی ما به ذات خود که همان خود آگاهی ماست نیز همین طور است؛ یعنی خود آگاهی ما عین ذات ماست نه اینکه ما ذاتی هستیم که خود آگاهی بر آن عارض شده است.

محمول مثل همه قضایای حملیّه بر موضوع حمل شده است، امّا محمول در اینجا وجودی علیحده و جدا از موضوع خود ندارد و چون محمول نه در ذهن و نه در خارج وجودی علیحده و جدا از موضوع خود ندارد عارض بر موضوع نشده است[۱]. پس این که حکما در اینجا حمل محمول بر موضوع را «عروض» نامیده‌اند نوعی مسامحه در تعبیر به کار برده‌اند و بهتر بود که به این صورت تعبیر می‌کردند:

محمول یا عارض بر موضوع است و یا عارض بر موضوع نیست (از باب این که وجودی جدا از موضوع خود ندارد). اگر عارض بر موضوع باشد یا ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو «خارج» است و یا ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو «ذهن» است. اگر ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو «خارج» باشد محمول از معقولات اوّلیّه است و اگر ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو «ذهن» باشد محمول از معقولات ثانیه منطقی است. امّا اگر محمول از باب اینکه نه در خارج و نه در ذهن وجودی جدا از موضوع خود ندارد عارض بر موضوع نباشد در این صورت محمول از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود.

ثالثاً، این که در قسم سوم- یعنی معقولات ثانیه فلسفی- گفته می‌شود که «ظرف عروض، ذهن و ظرف اتّصاف، خارج است» درست نیست، زیرا آن چیزی که موضوع در خارج به آن متّصف است مصداق محمول است و آن چیزی که در ذهن به موضوع ملحق می‌شود مفهوم محمول است (دقّت شود).

به علاوه کلمه «عروض» در اینجا به دو معنی مختلف به کار رفته است: آنجا که گفته می‌شود «ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو خارج است» از «عروض» حلول وجودی قصد شده است (عروض به اصطلاح باب مقولات) و آنجا که گفته می‌شود «ظرف عروض، ذهن و ظرف اتّصاف، خارج است» از «عروض» معنای حمل شیء خارج از ذات قصد شده است.

رابعاً، اینکه در قسم دوم- یعنی معقولات ثانیه منطقی- گفته می‌شود که «ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو ذهن است» خالی از اشکال نیست، زیرا در قسم اوّل- یعنی معقولات اوّلیّه- که گفته می‌شود «ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو خارج

---

۱. حتی در آنجایی هم که ظرف عروض و ظرف اتصاف، هر دو «خارج» است- مانند «زید قائم»- عروض به معنی عارض شدن چیزی بر چیزی وجود ندارد و ما فقط حکم کرده‌ایم به اتّحاد قیام و زید.

است» منظور این است که موضوع در خارج متّصف به محمول می‌شود و محمول هم در خارج عارض بر موضوع و ضمیمه آن می‌گردد به طوری که وجود موضوع و وجود محمول در عین این که با یکدیگر متّحدند ولی از یک جنبه دیگر از هم متمایزند و آنچه بالذات ما بازاء محمول است مرتبه خاصّی از وجود است که بر اصل وجود موضوع علاوه شده است. حال اگر منظور از «عروض» و «اتّصاف» در قسم دوم- یعنی معقولات ثانیه منطقی- که گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتّصاف آنها هر دو «ذهن» است همین معنی باشد لازمه آن این است که محمول در ذهن ضمیمه موضوع شده باشد نظیر ضمیمه شدن هر حالّی به محلّ خود، و حال آنکه هر چند مانعی ندارد که یک حقیقت نفسانی دارای عرض نفسانی باشد ولی یک مفهوم ذهنی از آن جهت که ذهنی و قیاسی است ضمیمه شدن یک وجود غیر ذهنی به آن معنی ندارد و البته واضح است که هیچیک از این عوارض، وجود ذهنی یک شیء خارجی نیستند. به علاوه ما می‌دانیم مواردی که به عنوان مثال برای قسم دوم آورده می‌شود مانند کلّیت و نوعیّت برای انسان، یک حقیقت نفسانی نیست که ضمیمه وجود انسان در ذهن شده باشد بلکه کلّیت انسان به معنی اطلاق و رهایی و عدم تقیّد مفهوم انسان به هر چیز دیگر است و اینکه احیانا این اطلاق و کلّیت را تعبیر به ارسال می‌نمایند و آن را به عنوان یک معنی وجودی در نظر می‌گیرند و به اصطلاح بین لابشرط قسمی و لا بشرط مقسمی به این طریق فرق می‌گذارند- همچنانکه در محلّ خود اثبات کرده‌ایم- درست نیست. در حقیقت می‌توان گفت که معقولات ثانیه منطقی شبیه‌تر است به معقولات ثانیه خاصّ فلسفی تا معقولات اوّلیّه؛ یعنی اتّصاف یک موضوع در ذهن به معقولات ثانیه منطقی شباهتش به اتّصاف یک موضوع به معقولات ثانیه خاصّ فلسفی- مانند «امکان» و «شیئیّت»- بیشتر است تا شباهت آن به اتّصاف یک موضوع به معقولات اوّلیّه.

اکنون با توجه به این ایرادات، توجیه نسبتا صحیحی برای این نظریه و این گونه تعریف و تقسیم معقولات وجود دارد و آن اینکه بگوییم مقصود از «عروض»، «وجود محمولی» و «وجود نفسی» و مقصود از «اتّصاف»، «وجود رابط» است؛ یعنی آنجا که گفته می‌شود «ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو خارج است» مقصود این است که ظرف وجود نفسی و ظرف وجود رابط هر دو خارج است، آنجا که گفته می‌شود «ظرف عروض و ظرف اتّصاف هر دو ذهن است» مقصود این است که ظرف وجود نفسی و

ظرف وجود رابط هر دو ذهن است، و آنجا که گفته می‌شود «ظرف عروض، ذهن و ظرف اتّصاف، خارج است» مقصود این است که ظرف وجود نفسی، ذهن و ظرف وجود رابط، خارج است[۱].

این یک توجیه نسبتاً صحیحی بود برای این مطلب، امّا واضح است که این توجیه هم خالی از اشکال نیست، زیرا بنابراین توجیه اوّلًا معلوم نیست که به چه مناسبتی وجود رابط به نام «اتّصاف» و وجود نفسی و محمولی به نام «عروض» نامیده شده است. ثانیاً با قبول این توجیه باز هم اشکال این نظریه و این گونه تعریف و تقسیم معقولات برطرف نمی‌شود، زیرا هر چند بعضی از امور (مثل ذات واجب) در ذهن وجود نفسی ندارد و وجود نفسی‌اش منحصر به خارج است ولی سایر امور (مانند همان مثالهایی که خود قوم برای قسم اوّل ذکر می‌کنند) هم در خارج وجود نفسی دارند و هم در ذهن و به اصطلاح ظرف عروضشان، هم ذهن است و هم خارج. پس در حقیقت، تقسیم، رباعی می‌شود، زیرا قسم چهارمی به آن افزوده می‌شود و آن اینکه ظرف عروض، هم ذهن است و هم خارج.

ثالثاً در مثالهایی که برای قسم سوم آورده می‌شود، مفاهیمی مثل ابوّت و بنوّت و امثال اینها نیز ذکر می‌گردد و این معانی اضافی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی خوانده می‌شود[۲]، و حال آنکه مطابق تعریفی که ما از معقولات ثانیه فلسفی کردیم این معانی از معقولات اوّلیه هستند و فرضا ما توجیه اخیر را بپذیریم و مقصود از اتّصاف را «وجود رابط» و مقصود از عروض را «وجود نفسی» بدانیم باز هم باید ابوّت را بنوّت را از معقولات اوّلیّه بدانیم نه از معقولات ثانیه، زیرا هر یک از آنها ماهیّات مستقلّی هستند که می‌توانند موجود یا معدوم باشند و چنانکه می‌دانیم به اتّفاق قوم مقوله اضافه یکی از مقولات نه گانه عرضیّه است.

پس از ذکر ایرادات وارد بر نظریه حکما اکنون دو مطلب دیگر باید گفته شود: یکی بیان مناطق معقولات ثانیه منطقی و بیان فرق آنها با معقولات اوّلیّه و معقولات ثانیه فلسفی، و دیگر بیان رابطه هر یک از معقولات اوّلیّه و معقولات ثانیه منطقی و

---

۱. در کتب مفصّل فلسفی نیز آنجا که از نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی بحث می‌شود برخی فلاسفه (مانند صدرالمتألّهین) معتقدند که این معانی در خارج وجود رابط دارند ولیکن وجود نفسی ندارند.

۲. رجوع شود به اسفار، مقوله مضاف، جلد ۲، صفحه ۶۴.

معقولات ثانیه فلسفی با قضایای خارجیّه و قضایای ذهنیّه و قضایای حقیقیّه.

امّا در مورد مطلب اوّل باید گفت تعریف «معقول اوّلی» همان است که قبلًا بیان شد، خواه آنکه مصداق آن، حقیقت خارجی باشد مثل انسان و حیوان و شجر و یا حقیقت نفسانی باشد مثل لذّت و درد و محبّت و کراهت؛ و امّا «معقول ثانی فلسفی» آن است که صفت و حکم موجود خارجی باشد بما هو خارجی، و خودش موجود خاصّی از موجودات نباشد مثل وجود و عدم و وجوب و امکان و امتناع و غیره؛ و امّا «معقول ثانی منطقی» آن است که- مثل معقول ثانی فلسفی- صورت موجود خاصّی از موجودات خارجی یا نفسانی این جهان نیست، بلکه صفت خاصّی است از صفات موجودات، لکن صفت وجود ذهنی بما هو ذهنی (با صفات موجودات نفسانی اشتباه نشود). پس معقولات ثانیه منطقی با معقولات ثانیه فلسفی در این جهت مشترکند که صور و ماهیّات موجودات خاصّی نیستند و ذهن آنها را به عنوان حالت ماهیّات درک می‌کند و فرقشان این است که معقولات ثانیه فلسفی حالت ماهیّات‌اند بماهی خارجیّه و اینها حالت ماهیّات‌اند بماهی ذهنیّه؛ و از اینجا می‌توان حدس زد که معقولات ثانیه فلسفی را باید اختصاص دهیم به غیر معقولات ثانیه منطقی؛ یعنی ما طبق مشرب خودمان نمی‌توانیم برای معقولات ثانیه فلسفی تعریف جامعی بکنیم که شامل معقولات ثانیه منطقی هم بشود- همچنانکه قوم طبق مشرب خودشان کرده‌اند- مگر اینکه تعریف را به شکل سلبی درآورده و بگوییم آنچه معقول اوّلی نیست معقول ثانی فلسفی است، و فیه ما لا یخفی.

بعد از آنکه ما می‌بینیم ما سوای معقولات اوّلیّه دو دسته متمایز را تشکیل می‌دهند و یک دسته، حالات موجودات خارجیّه بماهی خارجیّه است و یک دسته دیگر حالات موجودات ذهنیّه بماهی ذهنیّه است، چاره‌ای نداریم از اینکه هر دسته‌ای را جداگانه تعریف کرده و برای هر دسته اصطلاح خاصّی داشته باشیم و بهترین اصطلاحات همان اصطلاح منطقی و فلسفی است کما لا یخفی.

و ظاهر این است که قدما هم که احیانا به معانی منطقی و گاهی به معانی فلسفی، «معقول ثانی» اطلاق کرده‌اند دو اصطلاح متباین که در قبال هر یک از آنها «معقول اوّلی» یک معنای خاص پیدا کند نداشته‌اند، بلکه آنان هر چند تفصیلا بیان نکرده‌اند امّا شباهت و وجه اشتراکی بین این دو دسته درک می‌کرده‌اند و آن اینکه هیچیک از این دو دسته معقولات، از سنخ ماهیّات و صور اوّلیّه نیستند بلکه احکام صور اوّلیّه‌اند

هر چند خودشان با هم تفاوت دارند. و معلوم هم نیست که قدمای فلاسفه معقول ثانی را به یک معنای اعمّ از معقولات ثانیه منطقی اطلاق کرده‌اند[۱].

امّا در مورد مطلب دوم، حاجی بیش از این نمی‌فرماید که قضایایی که از معقولات ثانیه منطقی تشکیل می‌شود، قضایای «ذهنیّه» است و قضایایی که از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل می‌شود قضایای «حقیقیّه» است؛ امّا قضایای حقیقیّه را به معقولات ثانیه فلسفی منحصر نمی‌کند و قضایای ذهنیّه را نیز به معقولات ثانیه منطقی منحصر نمی‌کند و نیز از معقولات اوّلیّه و رابطه آنها با قسم خاصّی از اقسام سه گانه قضایا نام نمی‌برد. ولی حقیقت این است که معقولات ثانیه منطقی منحصر است به قضایای ذهنیّه و قضایای ذهنیّه نیز منحصر است به معقولات ثانیه منطقی، امّا هر یک از قضایای خارجیّه و حقیقیّه ممکن است از معقولات اوّلیّه باشد و ممکن است از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل شود.

«شیئیّت» و «امکان» از معقولات ثانیه فلسفی است

فمثل شيئيّة او امكان   معقول ثان جا بمعنى ثان

حاجی در اینجا اشاره می‌کند به ایرادی که بر خواجه وارد شده است؛ چون خواجه نصیر الدین طوسی هنگامی که به مفهوم «شیئیّت» و «امکان» رسیده است آندو را از معقولات ثانیه شمرده است، و برخی از حکما که از دو اصطلاح معقولات ثانیه (منطقی و فلسفی) آگاهی نداشته و تنها با اصطلاح منطقی معقولات ثانیه آشنایی داشته‌اند بر محقّق طوسی ایرادی وارد کرده و گفته‌اند شیئیّت و امکان، معقول ثانی نیستند، زیرا اگر معقول ثانی بودند باید جزو مسائل منطقی قرار می‌گرفتند.

سپس حاجی در مقابل ایراد آنها پاسخ داده و می‌گوید معقول ثانی دو اصطلاح

---

۱. در اینجا باید به این نکته اشاره شود که ما در تعبیرات خود می‌گفتیم که معقول ثانی آن است که از خود وجود خاصّ و تعیّن خاصّی ندارد ولی نمی‌گفتیم که اصلا وجود ندارد؛ و این البته روی نظریّه اصالت وجودی ماست که مثلًا می‌گوییم «وجود» و «وجوب» و «وحدت»، وجود خاص و تعیّن خاص در مقابل سایر موجودات ندارد، ولی البتّه یک فیلسوف اصالت ماهوی می‌تواند بگوید که معقول ثانی آن است که صرفا از «احکام» موجودات (ماهیّات) است و خودش به هیچ وجه واقعیّت و ما بازائی ندارد.

دارد: معقول ثانی به اصطلاح منطقیّین و معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه، و مقصود محقّق طوسی از اینکه گفته است «شیئیّت و امکان از معقولات ثانیه است» معقولات ثانیه فلسفی است نه معقولات ثانیه منطقی.

پس سخن آنها در این مورد که تشخیص داده‌اند که شیئیّت و امکان از معقولات ثانیه منطقی نیستند درست است اما از طرف دیگر باید بدانند که این قبیل مفاهیم جزو معقولات اوّلیّه هم نیستند. مثلًا «شیئیّت» را در نظر می‌گیریم. اگر شما به کتابی که روی میز است اشاره کرده و بگویید: «این، چیزی است»، مفهومی به نام «شیئیّت» یا «چیز بودن» را بر کتاب حمل کرده‌اید. اگر شیئیّت معقول اوّلی باشد باید عروض شیئیّت بر کتاب و اتّصاف کتاب به شیئیّت هر دو در خارج باشد (همان طور که در «زید قائم» که «قیام» را بر «زید» حمل می‌کنیم چنین است) و چون عروض باید در خارج باشد پس لازم می‌آید که در خارج دو «وجود» باشد: یکی وجود کتاب و یکی وجود شیئیّت. اکنون اگر چنین است می‌گوییم آیا خود کتاب قبل از اتّصاف به «شیئیّت»، شیء هست یا نه؟ اگر بگوییم «شیء نیست» لازم می‌آید که شیئیّت از امور عامّه نباشد و حال آنکه هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که شیء نباشد و محال است که کتاب «لا شیء» باشد؛ و اگر بگوییم «شیء هست اما شیئیّت بر آن عارض شده است» باز نقل کلام می‌کنیم که آیا قبل از اینکه این شیئیّت بر آن عارض شود شیء بوده است یا نه؟ اگر بگوییم «بلی، دارای شیئیّت بوده است به این معنی که شیئیّت بر او عارض شده است» باز هم نقل کلام به این شیئیّت سوم می‌کنیم و همین طور الی غیر النهایة. پس این فرض هم به تسلسل می‌انجامد و لازم می‌آید که یک شیء بی‌نهایت شیئیّت داشته باشد و آخر هم به جایی نرسد. نظیر همین بیان را در مورد «امکان» می‌توان گفت. پس مفاهیمی از قبیل «شیئیّت» و «امکان» نه از معقولات ثانیه منطقی هستند و نه از معقولات اوّلیّه، لذا در دسته دیگری از معقولات قرار دارند که ما آنها را «معقولات ثانیه فلسفی» نامیدیم.

غرر نهم:
انقسام وجود به مطلق و مقیّد

انّ الوجــود مــع مفهــوم العــدم کلّــا مــن اطــلاق و تقییــد قســم

وجــود و مفهــوم عــدم، هــر یــک از اطــلاق و تقییــد را قســمت مــی‌کنــد. بــه عبــارت دیگــر: اطــلاق، یــا اطــلاق وجــود اســت یــا اطــلاق عــدم، و تقییــد نیــز یــا تقییــد وجــود اســت یــا تقییــد عــدم

شرح: مقصود از این بیت این است که هر یک از وجود و عدم منقسم می‌شوند به دو قسم مطلق و مقیّد. پس دو تقسیم است و مجموعا چهار قسم حاصل می‌شود:

وجود مطلق و وجود مقیّد.

عدم مطلق و عدم مقیّد.

در تعریف «وجود مطلق» گفته شده است: «وجود مطلق وجودی است که در قضایای بسیطه، محمول واقع می‌شود» و در تعریف «وجود مقیّد» گفته شده است: «وجود مقیّد وجودی است که در قضایای مرکّبه، محمول واقع می‌شود» و در تعریف «عدم مطلق» گفته شده است که: «عدم مطلق عبارت است از رفع وجود مطلق» و در تعریف «عدم مقیّد» گفته شده است که: «عدم مقیّد عبارت است از رفع وجود مقیّد».

برای توضیح بیشتر مطلب ذکر چند مقدّمه لازم است.

مقدّمه اوّل

منطقیّین قضایای حملیّه را از یک نظر تقسیم کرده‌اند به دو قسم قضایای بسیطه و مرکّبه.

قضیّه بسیطه قضیّه‌ای است که موضوعش یکی از مفاهیم و ماهیّات و محمولش «وجود» است، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان موجود است» و «عدد موجود است» و امثال اینها[۱]. در این گونه قضایا ما صرفا در مقام بیان هستی و نیستی اشیاء هستیم و خواسته ما این است که بفهمیم یا بفهمانیم که فلان شیء موجود است یا معدوم است.

قضیّه مرکّبه قضیّه‌ای است که یک معنی و مفهومی را مفروض الوجود گرفته و آن را «موضوع» قرار می‌دهیم و سپس حکم می‌کنیم به ثبوت صفتی از برای او و یا حکم می‌کنیم به نفی صفتی از او، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان کاتب است»[۲] که در این قضیّه، «انسان» را مفروض الوجود گرفته و درباره صفتی از صفات او بحث می‌کنیم و سپس حکم می‌کنیم که این حقیقت موجود که نامش «انسان» است صفت «نویسندگی» برای او وجود دارد و یا از او منتفی است.

بدیهی است که این دو قسم قضیّه با یکدیگر متفاوتند و ما خود می‌دانیم که گاهی در مقام ادراک و یا بیان هستی و نیستی اشیاء هستیم و گاهی نظر به هستی آنها نداریم، بلکه هستی آنها را مفروض و محقّق گرفته و در مقام بیان صفتی از صفات آنها هستیم. معمولا در علوم[۳] یک حقیقتی را مفروض الوجود می‌گیرند و از احکام و حالات آن بحث می‌کنند. مثلًا در علم هندسه از هستی و نیستی «کمّ متّصل» بحث نمی‌شود بلکه هستی آن فرض شده و از حالات و احکام آن سخن گفته می‌شود. همچنین است علم حساب نسبت به «عدد» و علم طبّ نسبت به «بدن انسان» و حیوان شناسی نسبت به «حیوانات» و همچنین سایر علوم نسبت به موضوعاتشان. و معمولا فلسفه است که

---

۱. و مانند اینکه می‌گوییم: «عنقا موجود نیست».

۲. و مانند اینکه می‌گوییم: «حجر کاتب نیست».

۳. در اینجا اصطلاح «علوم» در مقابل «فلسفه» به کار رفته است.

مستقیماً از هستی و نیستی اشیاء بحث می‌کند.

به هر حال این دو سنخ قضیّه وجود دارد و به عقیده منطقیّین فرق این دو قسم قضیّه از لحاظ بساطت و ترکّب است به تفصیلی که در منطق گفته شده است. قضایای بسیطه گاهی به نام «هلیّات[۱] بسیطه» و یا به نام «مفاد کان تامّه» (در قضایای موجبه) و «مفاد لیس تامّه» (در قضایای سالبه) نیز خوانده می‌شود[۲].

مقدّمه دوم

چنانکه می‌دانیم در منطق، قضایا را از یک نظر دیگر تقسیم کرده‌اند به دو قسم موجبه و سالبه. اما در اینکه مفاد قضایای سالبه چیست بین قدما از فلاسفه- مانند ابن سینا- و طبقه متأخّر از اینها تا حدود قرن یازدهم هجری اختلاف نظری است که در کتب مبسوطه بیان شده است. آنچه که مطابق تحقیق است و قدمای فلاسفه اسلامی و همچنین طبقاتی از فلاسفه اسلامی که نزدیک به زمان ما هستند آن را انتخاب کرده‌اند این است که قضیّه سالبه، جز رفع نسبت ایجابی مفاد دیگری ندارد. پس قضیّه سالبه بسیطه مفادش جز رفع مفاد قضیّه موجبه بسیطه چیز دیگری نیست (به معنای خاصّی که در محلّ خود باید گفته شود) و مفاد قضیّه سالبه مرکّبه هم جز رفع نسبت قضیّه موجبه مرکّبه چیز دیگری نیست.

مقدّمه سوم

هنگامی که به مفاد قضایای بسیطه توجّه می‌کنیم می‌بینیم که محمول، وجود مطلق است، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان هست»، و هنگامی که به مفاد قضایای مرکّبه توجّه می‌کنیم می‌بینیم مثل این است که محمول، وجود مقیَّد است، مانند اینکه می‌گوییم: «انسان کاتب است»، کأنّه گفته‌ایم: «انسان هست کاتب» پس فرق است

۱. هلیّه، مصدر انتزاعی است که از «هل» استفهامی مشتق شده است.

۲. به همین ترتیب، قضایای مرکّبه گاهی به نام «هلیّات مرکّبه» و «مفاد کان ناقصه» (در قضایای موجبه) و «مفاد لیس ناقصه» (در قضایای سالبه) خوانده می‌شود.

بین اینکه بگوییم: «انسان هست» و یا اینکه بگوییم: «انسان هست کاتب». در هر دو مورد «هستی» را محمول قرار داده‌ایم، لکن در یک مورد هستی مطلق را محمول قرار داده‌ایم و در مورد دیگر، هستی مقیّد را، گر چه از نظر دیگر می‌توان گفت که در قسم دوم اساساً محمول «وجود» نیست بلکه محمول همان «کاتب» است و وجود فقط «رابط» قرار گرفته است، و به هر حال جای این بحث در اینجا نیست.

پس از ذکر این مقدّمات، معنی آنچه در تعریف «وجود مطلق» و «وجود مقیّد» و «عدم مطلق» و «عدم مقیّد» گفته شد روشن می‌گردد؛ و ضمنا واضح است که این تقسیم درباره عدم خالی از مسامحه نیست، زیرا در واقع و نفس الامر، عدم منقسم نمی‌شود به دو قسم: مطلق و مقیّد؛ یعنی واقعا عدم مطلق و عدم مقیّد نداریم، بلکه آنچه داریم عدم وجود مطلق و عدم وجود مقیّد است و البته واضح است که فرق است بین عدمی که خود، عدم مطلق است (یا عدمی که خود، عدم مقیّد است) با عدم چیزی که آن چیز مطلق است (یا عدم چیزی که آن چیز مقیّد است)، و ظاهر این است که این تعبیر از ناحیه کسانی ناشی شده که عقیده آنها در باب «قضایای سالبه» با آنچه که ما در مقدّمه دوم انتخاب کردیم مغایر است.

غرر دوازدهم:

مساوات وجود و ثبوت و شیئیّت

ما لیس موجودا یکون لیسا   قد ساوق الشّیء لدینا الایسا
و جعل المعتزلی الثّبوت عمّ   من الوجود و من النّفي العدم
فی النّفي و الثّبوت ینفي وسطا   و قولهم بالحال کان شططا
نفي ثبوت معهما مرادفة   و شبهات خصمنا مزیّفة

آنچه که موجود نیست، «نیست محض» است. در نزد ما (حکمای اسلامی) «شیء» و «موجود» مساوی است. و معتزلی ثبوت را اعمّ از وجود، و عدم را اعمّ از نفی به حساب آورد. (معتزلی) واسطه بین ثبوت و نفی را نفی می‌کند، و سخن متکلّمین در مورد «حال» ناصواب است. نفی و ثبوت با عدم و وجود مرادف است. و شبهات خصم ما مردود است.

شرح: در اینجا قسمتی از احکام عدم و معدوم ذکر می‌شود:

شک نیست که عدم، عینیّت واقعی ندارد یعنی بدون شک در ظرفی از ظروف و وعائی از اوعیه واقع، از برای عدم، یک مصداق واقعی یافت نمی‌شود و مطابق آنچه در مبحث اصالت وجود گذشت، از برای هیچ چیزی غیر از «وجود» مصداق واقعی یافت نمی‌شود و بنابراین عدم در دفتر واقع حسابی ندارد ولی بدون شک «عدم» در ذهن ما مفهومی دارد که مغایر با مفهوم «وجود» و نیز مغایر با مفاهیم «ماهیّات» است و همان گونه که مفهوم وجود زائد بر ماهیّت است مفهوم عدم نیز چنین است و هر یک از دو مفهوم وجود و عدم بالضّروره مغایر با یکدیگرند و بالضّروره ذهن احکامی صادر می‌کند که «عدم» یا «معدوم»، موضوع و یا محمول آن قضایا قرار می‌گیرد، و نمی‌توان گفت که قضایایی که در ترکیب آن قضایا «عدم» و «معدوم» دخالت دارد کمتر است از قضایایی که در ترکیب آنها «وجود» و «موجود» دخالت دارد. پس تصوّرات و اندیشه‌های ذهنی ما همان طور که آمیخته با یک سلسله ماهیّات است آمیخته به «عدم» و «معدوم» نیز هست. پس «عدم» و «معدوم» – همانند ماهیّات – هر چند در دفتر واقع و نفس الامر حسابی ندارد ولی در دفتر اندیشه سازی ذهن حساب مهمّی دارد و ما در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم گفته‌ایم که: تا هنگامی که ذهن و طرز اندیشه سازی ذهن را کاملا نشناخته‌ایم نمی‌توانیم «فلسفه» به معنای واقعی داشته باشیم.

به عبارت دیگر عدم و معدوم در مرحله عین و واقع نقشی ندارد، ولی از ارکان ضروری شناخت و معرفت است. همان طور که بدون تصوّر وجود و عدم و کلّیّت و جزئیّت و سایر معقولات ثانیه فلسفی و منطقی شناخت نامیسّر است، بدون تصوّر عدم و معدوم هم شناخت نامیسّر است.

اکنون که به اهمّیّت «عدم» و «معدوم» در طرز اندیشه سازی ذهن و نقش آن در شناخت بشر اشاره شد، به مسائل مربوط به عدم و معدوم می‌پردازیم.

مسأله اوّل

یکی از مسائل مربوط به عدم و معدوم این است که عدم منقسم نمی‌شود به ثابت و منفی و به عبارت دیگر هر چیزی که معدوم است، خواه ممکن باشد و خواه ممتنع، «نیست محض» و منفی است و همان طور که وجود درباره او صادق نیست، ثبوت هم درباره او صادق نیست؛ و به عبارت دیگر زیادت و مغایرت ماهیّت با وجود فقط در ذهن

است و بس و در خارج بین وجود و ماهیّت، مساوقت و عینیّت است و ماهیّت از وجود انفکاکی ندارد. پس قول به اینکه «ماهیّت منفکّ از وجود، عینیّت و ثبوت و تقرّری دارد و احکامی بر آن مترتّب است»[1] درست نیست.

ولی برخی از متکلّمین معتزلی به سبب دچار شدن به بعضی از اشکالاتی که آنها را در بن بست قرار داده است قائل شده‌اند به اینکه بین وجود و ثبوت و نیز بین عدم و منفی فرق است و لذا معتقد شده‌اند به اینکه معدومات بر دو قسم است: معدوماتی که یک نوع تقرّر و ثبوتی در عین معدومیّت دارند و معدوماتی که هیچ گونه ثبوت و تقرّری ندارند. به عقیده آنان ممکنات معدومه از قسم اوّل و ممتنعات از قسم دوم‌اند.

متکلّمین می‌گویند وقتی که ما می‌گوییم «چیزی موجود نیست» دو صورت پیدا می‌کند:

۱. چیزی هست و موجود نیست.

۲. چیزی نیست که موجود نیست.

و لذا معتقدند که فرق است بین اینکه بگوییم «زید موجود است» و یا «زید ثابت است» و نیز فرق است بین اینکه بگوییم «زید معدوم است» و یا «زید منفی است». «ثبوت» مترادف «وجود» نیست، بلکه ثبوت اعمّ از وجود، و ثابت اعمّ از موجود است؛ یعنی اشیائی که ثابت‌اند یا موجودند یا معدوم. مثلًا زیدی که الآن در کوچه و خیابان راه می‌رود هم موجود است و هم ثابت، و نه منفی است و نه معدوم، امّا شریک الباری که یک امر محال است هم منفی است و هم معدوم، زیرا نه ثابت است و نه موجود، امّا انسان دو سر که امری است ممکن و غیر محال، معدوم است ولی منفی نیست. بنابراین به عقیده متکلّمین:

۱. هر ماهیّتی که ممتنع است نه ثابت است و نه موجود، بلکه هم منفی است و هم معدوم.

۲. هر ماهیّتی که ممکن است و موجود است ثابت هم هست. پس اشیاء موجود، هم موجودند و هم ثابت و قهراً نه معدوم‌اند و نه منفی.

۳. هر ماهیّتی که ممکن است ولی موجود نیست مسلّما ثابت است. پس چنین

---

۱. این نظریّه متکلّمین (که می‌گویند ماهیّت منفکّ از وجود، ثبوت و تقرّری دارد) در قطب مخالف آن نظریّه دیگر منسوب به آنهاست که می‌گویند ماهیّت و وجود حتی در ذهن نیز عینیّت و وحدت دارند.

ماهیّاتی گر چه معدوم‌اند ولی منفی نیستند.

پس بین وجود و ثبوت و نیز بین نفی و عدم، عموم و خصوص مطلق است[۱] امّا بین ثبوت و عدم، عموم و خصوص من وجه است[۲] و[۳]، زیرا:

۱. بعضی از ثابتها موجودند، مانند زیدی که اکنون در خیابان می‌رود.

۲. بعضی از ثابتها معدوم‌اند، مانند انسان دو سر.

۳. بعضی از معدومها منفی هستند، مانند شریک الباری.

امّا از نظر حکما مسلّم است که وقتی چیزی موجود نیست قطعا چیزی نیست که موجود نیست نه اینکه چیزی هست ولی موجود نیست؛ و لذا وجود و ثبوت، مرادف یکدیگرند و فرقی بین آنها نیست همچنانکه عدم و نفی نیز مرادف یکدیگرند و فرقی بین آنها نیست. از نظر حکما تفکیک بین وجود و ثبوت حرفی است پوچ و غیر منطقی، زیرا اشیائی که متکلّمین آنها را منفی دانسته‌اند اصولا شیء نیستند. چیزی که موجود نیست، اصلا لا شیء مطلق است و اطلاق لفظ «ثبوت» بر آن غلط است و لذا در مورد چیزی که موجود نیست دیگر این بحث مطرح نمی‌شود که آیا ثابت است و موجود نیست و یا اینکه ثابت هم نیست.

از یک نظر دیگر می‌توان گفت که این بحث، یک بحث لفظی است و مربوط به لغت است که مثلًا در لغت، آیا «وجود» و «ثبوت» و نیز «عدم» و «نفی» مرادف یکدیگرند و یا اینکه ثبوت، اعمّ از وجود و عدم اعمّ از نفی است. البتّه واضح است که اگر بحثی صرفا جنبه لغوی داشته باشد مربوط به فلسفه نیست بلکه مربوط به لغت است و بس. امّا این بحث، صرفا جنبه لفظی ندارد و از آنچه در شروع این بحث گفتیم و با گفته‌های متکلّمین نیز وفق می‌دهد[۴] معلوم می‌شود که این بحث مربوط است به مغایرت و انفکاک ماهیّت از وجود در ظرف خارج، پس جدّا جنبه معنوی دارد و مقصود از آن این است که آیا ماهیّات ممکنه در عین اینکه معدوم هستند به گونه‌ای هستند که منشأ برخی آثار می‌باشند و مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر را اشغال کرده‌اند یا نه؟

---

۱. یعنی هر موجودی ثابت است امّا هر ثابتی موجود نیست، و نیز هر منفی‌ای معدوم است ولی هر معدومی منفی نیست.

۲. یعنی بعضی از معدومات، ثابت و بعضی از ثابتات، معدوم‌اند.

۳. و بین وجود و نفی، تباین است.

۴. رجوع شود به محصّل فخر رازی و غیره.

مسأله دوم

یکی دیگر از مسائل مربوط به «عدم و معدوم» این است که آیا بین «وجـود» و «عدم» واسطه‌ای هست یا نه؟ در مسأله اوّل، عقیده معتزله را بیان کردیم کـه گفتـه‌انـد معدوم بر دو قسم است:

۱. معدوم ثابت، که عبارت است از کلّیه معدومات ممکن، کـه گرچـه موجـود نیستند ولی ثابت هستند.

۲. معدوم غیر ثابت، که عبارت است از کلیّه معدومات ممتنع، که نه موجودند و نه ثابت.

و بنابر این قهراً وجود را در مقابل عدم، و ثبوت را در مقابل نفی قرار داده و به مصداق «الثابت امّا موجود و امّا معدوم» گفته‌اند ثبوت اعمّ از وجـود اسـت و نیـز بـه مصـداق «المعدوم امّا منفیّ و امّا ثابت» گفته‌اند عدم اعمّ از نفی است. در این نظریّه، حدّ وسطی میان وجود و عدم فرض نمی‌شود و فقط معدوم را بر دو قسم می‌دانند: معـدوم ثابـت، معدوم منفی؛ همچنانکه میان نفی و ثبوت هـم حـدّ وسـطی فـرض نمـی‌شـود و فقـط می‌گویند ثابت بر دو قسم است: ثابت موجود، ثابت معدوم.

امّا برخی دیگر از معتزله نظریّه دیگری دارند و میان وجود و عدم حدّ وسـطی قائل هستند. این دسته از متکلّمین، نظریّه حکما را که گفته‌اند: «ما لیس بموجـود فهـو لیس مطلقا»[1] نفی کرده و می‌گویند برخی از اشیاء هستند که نه موجودند و نه معـدوم، بلکه واسطه بین موجود و معدوم‌اند. البتّه واضح است که کسی قائل نیست کـه مطلقـا بین وجود و عدم واسطه هست یعنی هر چیزی ممکن است که نه موجود باشـد و نـه معدوم، بلکه صرفا در بعضی از صفات موجودات (صفات انتزاعی) به این نتیجه رسیده‌اند که این صفات نه موجودند و نه معدوم. این واسطه‌ها را اصطلاحا «حال» نامیده‌اند.

---

۱. یعنی هر آنچه موجود نیست پس آن شیء «نیست محض» است. به عبارت دیگر چیزی نیست که موجود نیست. و لذا بین وجود و عدم حدّ واسطی متصوّر نیست.

نقد نظریّه معتزله

هر دو نظریّه معتزله (که در ضمن مسأله اول و مسأله دوم بیان شد) واضح البطلان است و لذا ارزشی ندارد که کسی در مقام برهان برآید، زیرا معدوم از آن جهت که معدوم است منشأ هیچ اثری نیست و هیچ گونه کینونت و واقعیّت و نفس الامریّت ندارد، و نیز محتاج به برهان نیست که اثبات شود که یک چیز نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، زیرا در محلّ خود ثابت شده است که «امتناع ارتفاع نقیضین» و همچنین «امتناع اجتماع نقیضین» اوّل الاوائل و ابده البدیهیّات است. تنها چیزی که در اینجا سخن گفتن درباره آن ارزش دارد پاسخ به شبهه‌هایی است که این دسته از متکلّمین را در بن بست قرار داده و ناگزیرشان ساخته است که چنین نظریّه‌های واضح البطلانی را ارائه دهند. امّا پیش از مطرح کردن این شبهات، بحث دیگری را به عنوان مقدّمه بیان می‌کنیم و آن اینکه چگونه می‌شود که برخی از علما و دانشمندان که در فضل و دانش آنها هیچ گونه شکّ و تردیدی نیست گاهی به نظریّاتی معتقد می‌گردند که بطلان آن نظریّات حتی برای انسانهای عادی نیز واضح و آشکار است؟ پاسخ آن است که چنین امری باعث تعجّب و شگفتی نیست، زیرا علما و دانشمندان همچون رهروانی هستند که مسافت بسیاری از راه پر پیچ و خم کوهستان را برای رسیدن به قلّه کوه طی کرده‌اند و لذا لغزش آنان به همان اندازه بزرگ و خطرناک است و ای بسا به درّه هولناکی سقوط کنند[۱]، امّا افراد عادی که به چنین سقوطی دچار نمی‌شوند و

---

۱. برای مثال چندین نمونه از لغزشگاههایی را که بشر به آن دچار شده است ذکر می‌کنیم:

الف. در قرآن مجید آمده است:

أفی اللّه شکّ فاطر السّموات و الارض (ابراهیم/ ۱۰): آیا در ذات خدا که فاطر آسمانها و زمین است شک دارید؟ مراد این است که در این موضوع، جای هیچ گونه شک و ریبی نیست، زیرا بشر با همان فطرت اصیل و عمومی خود این مطلب را درک می‌کند و آن قدر این موضوع واضح و آشکار است که شک و تردید در آن راه ندارد. اکنون اگر کسی بگوید «پس چرا اینهمه مردم در این موضوع و یا موضوعاتی نظیر آن شک می‌کنند و حتی برخی منکر این حقیقت روشن شده‌اند؟» در پاسخ می‌گوییم: شک و شبهه در این گونه مسائل به خاطر برخورد به بن بست‌هایی است که نتوانسته‌اند از آن بن‌بست‌ها خارج شوند و نیز حاضر نشده‌اند که به نادانی و عدم آگاهی خود اعتراف کنند. بشر در مسأله «خدا» از باب اینکه در بین مخلوقات به جستجو و کاوش پرداخته و مثلًا در باب عناصر تحقیق کرده، مرکّبات را تجزیه کرده و به این مطلب رسیده که بیش از چهار عنصر اصلی آب و هوا و خاک ←

صحیح و سالم می‌مانند از آن جهت است که اصلا مسافتی را طی نکرده‌اند تا سقوط کنند، بلکه در پای کوه توقّف کرده‌اند.

اکنون به طرح شبهات معتزله و پاسخ آنها می‌پردازیم.

→ و آتش، عنصر دیگری در عالم وجود ندارد و سپس با دقیق‌تر شدن تجربیّاتش پی برده است که این چهار عنصر هم عناصر بسیط نیستند و به مدد علم به عناصر دیگری دست یافته است و آنگاه خواسته است خدا را نیز در بین همین مخلوقات و عناصر پیدا کند لذا این سؤال را برای خود مطرح کرده است که آیا موجودی اینچنین را می‌توان در عرض این اشیاء پیدا کرد یا نه؟ (و واضح است که طرح این سؤال از اصل غلط است).

ب. مسأله دیگر، مسأله «زمان» است. در مورد زمان چگونه باید تحقیق کرد؟ آیا تحقیق درباره زمان همانند تحقیق درباره علّت یا علل سرطان است؟ آیا باید در آزمایشگاهها به جستجوی آن پرداخت؟ آیا زمان همچون جزئی از اجزاء عالم است و یا اینکه چیزی است که همه اشیاء را در برگرفته و در همه جا هست و بعدی از ابعاد همه اشیاء است؟

پاسخ آن است که کسی که زمان را همچون جزئی از اجزاء عالم می‌پندارد به راه خطا رفته است. در واقع، جستجو برای پیدا کردن زمان، کاری عبث و بیهوده است و مسلّما نتیجه این کار عبث هم رسیدن به بن بست و لغزیدن به پرتگاه است. امّا اگر از اوّل، مسأله به صورت صحیح طرح شود که آیا این عالم که دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق است بعد دیگری به نام «زمان» هم برای آن متصوّر است یا نه؟ مسلّما طرز تحقیق هم فرق می‌کند و خیلی زود هم می‌توان به این نتیجه رسید که: «زمان هم حقیقتی است از حقایق عالم».

ج. مسأله دیگر، موضوع «مادّه اولی» (مادّه اصلی عالم) است که آیا در هر یک از اشیاء این جهان، مادّه‌ای نهفته است که هر وقتی به یک صورتی درمی‌آید؟ در این مورد هم نمی‌توان در بین اشیاء عالم چنین چیزی را جستجو کرد زیرا هر چه را از اشیاء این عالم بیابیم، خود صورتی است از صورتهای این مادّه و نه خود این مادّه.

نسبت مادّه به صورتهایی که می‌پذیرد همانند نسبت یکی از حروف الفباست نسبت به حرکات گوناگونی (فتحه و کسره و ضمّه و سکون) که به خود می‌گیرد. مثلًا اگر حرف «ب» را در نظر بگیریم همیشه یکی از این حرکات را دارد و هرگاه که تلفّظ شود حتما با یکی از این حرکات همراه است؛ امّا حرف «ب» کدامیک از این حرکات است؟ هیچکدام، حرف «ب» مادّه‌ای است که با یکی از این حرکات توأم می‌شود، و این مادّه همیشه یکی از این چهار صورت را به خود می‌گیرد. حرف «ب» چیزی است که جدا از این حرکات وجود پیدا نمی‌کند امّا به عنوان مادّه‌ای که همراه این حرکات است وجودش را درک می‌کنیم. پس حرف «ب» را نمی‌توان پیدا کرد ولی وجودش را می‌توان درک کرد، زیرا فرق است بین پیدا کردن، یعنی شیئی را در عرض اشیاء دیگر قرار دادن، و بین درک کردن، که وجود چیزی را همراه اشیاء دیگر می‌توان درک کرد. پس اگر کسی بخواهد حرف «ب» را به صورت امری جدا پیدا کند هرگز آن را پیدا نخواهد کرد ولی اگر در پی درک کردن آن به همراه اشیاء دیگر (یعنی فتحه و کسره و ضمّه و سکون) باشد مسلّم است که به نتیجه خواهد رسید.

در هر یک از مسائل فوق اگر مسأله به صورت صحیح طرح نشود انسان را از جاده مستقیم خارج خواهد کرد. لذا برخی از فلاسفه در اثر عدم طرح صحیح مسأله، وجود زمان را انکار کرده و گفته‌اند زمان یک امر ذهنی است نه خارجی، و یا گفته‌اند خدا وجود ندارد. بلی زمانی و مکانی که آنها طرح کرده‌اند و نیز خدایی که آنها آن گونه طرح کرده‌اند مسلّما وجود ندارد، ولی اگر مسأله را درست طرح کرده بودند به طور قطع دچار اشتباه نمی‌شدند.

لذا گفته‌اند: «خوب طرح کردن مسأله، نیمی از پاسخ آن است».

شبهه اوّل

از جمله شبهاتی که مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه آورده این است که معتزله می‌گویند: طبق قاعده کلّی «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» از «معدوم مطلق» نمی‌شود خبر داد؛ یعنی معدوم مطلق نمی‌تواند موضوع حکمی قرار گیرد. امّا شما در همین قضیّه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» از آن خبر داده‌اید[1]. اگر معدوم مطلق است چگونه از آن خبر داده‌اید؟ پس چیزی هست که از آن خبر داده‌اید، و به بیان دیگر از آن جهت از معدوم مطلق خبر داده‌اید که معدوم مطلق، ثبوت دارد هر چند که وجود ندارد. پس معدوم مطلق به معنی «لیس بثابت» نیست، بلکه به معنی «لیس بموجود» است.

در جواب این شبهه می‌گوییم خود این موضوع «معدوم مطلق» در ذهن موجود است و به اعتبار همین وجود ذهنی است که از آن خبر داده‌ایم. پس معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اوّلی ذاتی، و معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست به حمل شایع صناعی. معدوم مطلقی که نمی‌شود از آن خبر داد معدوم مطلق به حمل اوّلی ذاتی است یعنی آن چیزی که مصداق معدوم مطلق است و نه مفهوم معدوم مطلق.

---

۱. نظیر همین شبهه است دو مثال زیر:

مثال اول: اگر کسی بگوید: «هر چه که من بگویم دروغ است» اکنون آیا خود این خبر هم دروغ است یا راست است؟ اگر بگوییم خود این خبر دروغ است، پس معلوم می‌شود او خبر راست هم می‌گوید و اگر بگوییم این خبر راست است باز معلوم می‌شود که او خبر راست نیز می‌گوید و در هر دو صورت با این سخنش که گفت: «هر چه من بگویم دروغ است» منافات دارد.

مثال دوم: شخصی هنگام صبح می‌گوید: «خبری که ظهر به شما خواهم داد دروغ است» و همان شخص موقع ظهر می‌گوید: «خبری که صبح به شما دادم دروغ است». اکنون کدامیک از این دو خبر صحیح است؟

اگر خبر ظهر راست باشد پس خبر صبح دروغ است، و اگر خبر صبح دروغ باشد پس خبر ظهر هم دروغ است، و اگر خبر ظهر دروغ باشد پس باید خبر صبح راست باشد، و در نتیجه خبر صبح و خبر ظهر، هم راست است و هم دروغ، زیرا راست بودن خبر ظهر مستلزم دروغ بودن آن است و دروغ بودن آن نیز مستلزم راست بودن آن است.

همچنین راست بودن خبر صبح مستلزم دروغ بودن آن است و دروغ بودنش مستلزم راست بودن آن است. و حال آنکه واضح است که یک خبر نمی‌تواند هم راست باشد و هم دروغ.

شبهه دوم

گروهی دیگر از معتزله به حدّ وسطی بین وجود و عدم قائل شده و آن را «حال» نامیده‌اند. شبهه‌ای که برای آنها مطرح شده این است که آیا «وجود» موجود است یا معدوم است؟ و معتقد شده‌اند که «وجود» نه موجود است و نه معدوم، زیرا اگر «وجود» موجود باشد پس «وجود» دارای وجود است و همین طور این «وجود» دوم باید وجود داشته باشد و به همین ترتیب الی غیر النهایه که این مسأله به تسلسل می‌انجامد؛ یعنی برای اینکه یک شیء وجود داشته باشد باید بی‌نهایت «وجود» وجود داشته باشد که بطلان آن واضح است. از طرف دیگر نمی‌توان گفت «وجود» معدوم است، زیرا اگر «وجود» معدوم باشد باید آن ذات و ماهیّتی هم که عارض وجود شده است[1] معدوم باشد. پس «وجود» نه موجود است و نه معدوم، بلکه حدّ وسط میان موجود و معدوم است.

در پاسخ این شبهه می‌گوییم که «وجود» موجود است و مستلزم تسلسل هم نیست، زیرا وجود و موجود یک چیزند چنانکه در مبحث «اصالت وجود» گفته شد.

شبهه سوم

شبهه دیگر اینکه می‌گویند: «کلّی» - مانند «انسان» - نه موجود است و نه معدوم، زیرا اگر موجود باشد باید در خارج موجود باشد و اگر در خارج موجود شد باید متشخّص به خصوصیّتی باشد و اگر چنین شد، فرد است و جزئی و دیگر «کلّی» نخواهد بود.

از طرف دیگر «کلّی» معدوم هم نیست زیرا اگر معدوم باشد نباید بر افراد خارجی صدق کند و حال آنکه بر افراد خارجی صدق می‌کند. پس باید گفت: «کلّی» نه موجود است و نه معدوم.

حاجی در جواب این شبهه می‌گوید:

---

۱. به تعبیر اصالت ماهیّتی‌ها باید گفت: «ذات و ماهیّتی که وجود بر آن عارض شده است».

«کلّی» موجود است، امّا در پاسخ گفتار شما که «پس در صورت موجود بودن مشخّص است» می‌گوییم: کلّی طبیعی از شخصیّت ابا ندارد، زیرا کلّی طبیعی خود همان طبیعتی است که در عالم ذهن، کلّیت بر آن عارض می‌شود خصوصا اینکه کلّی طبیعی، لا بشرطی است که مقسم است برای ماهیّت مطلقه و مخلوطه و مجردّه. و یا می‌گوییم: «کلّی» معدوم است و لازمه این سخن این نیست که موجود متقوّم به معدوم است، زیرا «کلّی» جزء خارجی شیء موجود نیست.

نکته: در پایان این گفتار نکته‌ای را مورد توجّه قرار می‌دهیم و آن اینکه حاجی سبزواری عنوان این فصل را در شرح منظومه چنین قرار داده است: «فی أنّ المعدوم لیس بشیء» ولی در متن منظومه که به نظم سروده است چنین بیان کرده است: «ما لیس موجودا یکون لیسا» و هر دو نظریّه معتزله را در این فصل نقل و ردّ نموده است. با اندک تدبّری واضح می‌شود که تعبیر دوم که در نظم به کار برده است از تعبیر اوّل رساتر است، زیرا تعبیر دوم دلالت بر ردّ هر دو نظریّه دارد بر خلاف تعبیر اوّل که فقط بر بطلان نظریّه اوّل معتزله دلالت دارد.

غرر سیزدهم:
عدم تمایز و علیّت بین اَعدام

لا میز فی الاعدام من حیث العدم — و هو لها اذا بوهم ترتسم
کذاك فی الاعدام لا علّیة — و ان بها فاهوا فتقریبیّة

از حیث عدم، تمایزی در بین اعدام نیست
و در این صورت آن (تمایز) برای
اعدام در وهم مرتسم می‌گردد
همچنین علّیتی در بین اعدام نیست
و اگر به علّیت (در بین اعدام) قائل
شوند بر سبیل تقریب و مجاز است

در این فصل به بررسی دو مسأله از مسائل مربوط به «عدم» می‌پردازیم.

مسأله اول: عدم تمایز بین اعدام

ما همان طور که در ذهن خود وجودهای اشیاء را از یکدیگر جدا و متمایز می‌دانیم چنین تصوّر می‌کنیم که عدمهای اشیاء نیز از یکدیگر جدا و متمایزند؛ یعنی همان طور

که بین وجودات اشیاء، کثرت و مغایرتی قائل هستیم به نحوی که وجود هر چیزی را غیر از وجود چیز دیگر می‌دانیم و هر یک را از دیگری سلب می‌کنیم و مثلًا می‌گوییم: «وجود زید غیر از وجود عمرو است و وجود عمرو غیر از وجود زید است»، همچنین کثرت و مغایرتی بین اعدام اشیاء قائل هستیم به طوری که می‌گوییم: «عدم زید غیر از عدم عمرو است و عدم عمرو غیر از عدم زید است» و بالضروره چنین می‌یابیم که هر عدمی غیر از عدم دیگر است و لذا دو قضیّه «زید معدوم است» و «عمرو معدوم است» برای ما دو معنی مختلف و متمایز دارد همان طور که دو قضیه «زید موجود است» و «عمر و موجود است» برای ما دو معنی مختلف دارد. اکنون که به تمایز بین اعدام و همچنین تمایز بین وجودات پی بردیم می‌خواهیم بدانیم منشأ تمایز اعدام چیست؟

شک نیست که هنگامی ما می‌توانیم بحث از تمایز به میان آوریم که در واقع و نفس الامر، دو شیئیّت وجود داشته باشد و گرنه لا شیء چیزی نیست که بتواند از یک شیء و یا فرضا از یک لا شیء، تمایز پیدا کند. مثلًا اگر من لباسی دارم و شما لباس دیگری دارید و یا من کتابی دارم و شما کتاب دیگری دارید در اینجا می‌توانیم از فرق این دو لباس و یا این دو کتاب سخن بگوییم و یا اگر فرض کنیم به زید جایزه‌ای داده شده است و به عمرو نیز جایزه‌ای داده شده است می‌توانیم از تشابه یا تمایز این دو جایزه سخن به میان آوریم؛ امّا اگر لباس و کتاب و جایزه‌ای در میان نیست آیا می‌توان گفت فرق این لباسی که من ندارم با لباسی که شما ندارید در چیست و یا فرق کتاب معدوم من با کتاب معدوم شما در چیست و یا فرق جایزه دریافت نشده زید با جایزه دریافت نشده عمرو در چیست؟ مسلّم است که پاسخ این پرسش منفی است. پس باید شیئیّت و واقعیّتی در کار باشد تا بتوان از تشابه و تمایز سخن گفت.

حکما گفته‌اند اعدام از آن جهت که اعدام هستند (یعنی مصادیق عدم و اعدام به حمل اوّلی) چون لا شیء محض هستند از یکدیگر تمایزی ندارند، زیرا تحقّق و واقعیّتی ندارند. واقعیّت عدم فقط واقعیّت ذهنی است یعنی فقط وجود ذهنی دارد. عدم در ذهن دو جنبه دارد: از آن جنبه که وجود است عدم نیست و از آن جنبه که عدم است وجود نیست و به اصطلاح: عدم، عدم است به حمل اوّلی؛ و عدم، وجود است به حمل شایع. به عبارت دیگر: عدم در ذهن، مفهوم عدم است و حقیقت وجود. پس آنچه در ذهن است حقیقتا عدم و معدوم نیست، بلکه حقیقتا وجود و موجود است ولی از آن جهت که عدم بما هو عدم در ذهن یک حقیقت موجود بیشتر نیست و هر حقیقتی به

خودی خود قطع نظر از انضمام ضمائم معنی ندارد که متکثّر باشد عدم هم در ذهن به اعتبار نسبتش به معانی و مفاهیم دیگر تکثّر پیدا می‌کند که در مقام تعبیر می‌گوییم: عدم زید، عدم عمرو، عدم سفیدی، عدم سیاهی و غیر آن.

پس معلوم شد که عدم از آن جنبه که عدم است واقعیّت نـدارد و واقعیّـتش از جنبه دیگری است که موجود است و تا شیء واقعیّت نداشته باشد معنی نـدارد کـه از شیء دیگر متمایز شود، و بعلاوه واقعیّت داشتن شیء نیز شرط کافی برای تمایز نیست بلکه باید مناط کثرتی هم باشد یعنی باید غیریّتی قابل تصوّر باشد تا تمایز تحقّق پیدا کند. به عبارت دیگر: تمایز، فرع کثرت است و کثرت، فرع واقعیّت داشتن و ملازم با غیریّت است. پس هرگاه پای واقعیّت و غیریّت، هر دو در کار آمد پای تمایز هم در کار می‌آید و الّا اگر واقعیّت نبود یا واقعیت بود اما غیریّت و تکثّر نبود تمایز معنی ندارد.

واقعیّت و غیریّت به دو نحو ممکن است وقوع پیدا کند: یکی به این نحو که دو امر واقعیّت دار هیچ وجه مشترکی با یکدیگر نداشته باشند؛ دیگر اینکه وجه مشـترک داشته باشند اما قیودی اینها را از یکدیگر متمایز کند.

خلاصه مطلب اینکه «عدم در خارج»، یعنی مصداق عدم، واقعیّتی ندارد و همین کافی است برای اینکه در خارج تمایزی هم در بین اعدام معنـی نداشـته باشـد، زیـرا چنانکه گفتیم تمایز، هم فرع وجود است و هم فـرع کثـرت و غیریّـت، و چیـزی کـه واقعیّت عینی ندارد نه وحدت دارد نه کثرت، نه تشابه دارد و نه تمایز؛ لکـن عـدم در ذهن واقعیّت دارد و به واسطه اضافه به معانی و مفاهیم مختلف، کثرت پیدا مـی‌کنـد و لهذا عدمهای مختلف در ذهن محقّق می‌شود. پس اعدام فقط در ظرف ذهن از یکدیگر متمایز می‌شوند نه در ظرف خارج. این است که می‌گوییم:

لا میز فی الاعـدام مـن حیـث العـدم   و هـــو لهـــا اذا بـــوهم ترتســـم

در اینجا سه اشکال یا سه سؤال باقی می‌ماند:

سؤال اوّل اینکه مطابق آنچه در ابتدای سخن گفتیم ادراک ما از اعدام به صورتی است که این اعدام را در خارج، از یکدیگر متمایز می‌کنیم؛ یعنی به حسب نظر ما، در خارج، عدم زید متمایز از عدم عمرو است و نه صرفا در ذهن. پس این نظریّه چگونه با این سخن که گفته شد «اعدام فقط در ظرف ذهن از یکدیگر متمـایز مـی‌شـوند» وفـق می‌دهد؟

سؤال دوم اینکه تمایز وجودات در چیست؟ آیا تمایز وجودات از یکدیگر در خارج است یا در ذهن؟ و آیا وجودات به واسطه اضافه شدن قیود از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ یعنی آیا تمایز وجودات هم مانند تمایز اعدام، ذهنی است یا نه، اینطور نیست؟ و اگر اینطور نیست پس چگونه است؟

سؤال سوم این است که این شعر: «لا میز فی الاعدام من حیث العدم- و هو لها اذا بوهم ترتسم» در حقیقت دو قسمت را بیان می‌کند:

یکی اینکه اعدام از آن جهت که اعدام هستند تمایزی در بین آنها نیست، و دیگر اینکه تمایز اعدام از یکدیگر در ذهن است. اکنون آیا این دو صفت که در این دو قسمت بیان شده است هر دو از اختصاصات عدم است و یا اینکه یکی از این دو صفت (اوّلی یا دومی) از اختصاصات عدم است و یا اینکه مجموع این دو صفت با هم از اختصاصات عدم است و این عدم است که این هر دو خاصیّت را با هم دارد و غیر عدم یعنی ماهیّت و وجود از این دو خاصیّت توأما بهره‌مند نیستند؟

اکنون به پاسخ این سؤالات می‌پردازیم.

پاسخ سؤال اوّل

اینکه گفته شد که «ما اعدام را در خارج، از یکدیگر متمایز می‌کنیم» سخن درستی است، زیرا ذهن ما «عدم» را یک صفت خارجی اشیاء اعتبار می‌کند. مثلًا آنجا که می‌گوییم «زید معدوم است» ظرف این عدم را (و یا ظرف این نسبت را) خارج اعتبار می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم این شیء در ظرف خارج معدوم است. اینجاست که مشکل بزرگی در میان فلاسفه قدیم و جدید بروز کرده است دایر بر اینکه چگونه خارج، ظرف عدم واقع می‌شود؟ آیا واقعا عدم موجود است؟ چنین چیزی که تناقض است.

قدمای فلاسفه اسلامی که طرز فکرشان بر حسب معمول، اصالت ماهوی است این معمّا را این گونه حل کرده‌اند که امور بر دو گونه‌اند:

۱. بعضی از امور، «خارج» ظرف وجود یا ظرف عدم آنهاست.

۲. بعضی از امور مثل «وجود» و «عدم» (و بلکه جمیع معقولات ثانیه فلسفی به معنی اخصّ)، «خارج» ظرف خود آنهاست.

بنابر این آنجا که می‌گوییم «زید موجود است» به این معنی است کـه «خـارج» ظرف وجود و تحقّق زید است و نیز «خارج» ظرف خود وجود است. همچنین آنجا که می‌گوییم «زید معدوم است» به این معنی است که «خارج» ظرف عدم زید است و نیز «خارج» ظرف خود عدم است. آنگاه از این مطلب چنین نتیجه می‌گرفتند که موجود یا معدوم خارجی چیزی است که «خارج» ظرف وجود یا عدم او باشد و در نتیجه اشکال، حل و تناقض مرتفع می‌گردد، زیرا وقتی می‌گوییم «زید معدوم است در خارج» هر چند «خارج» ظرف عدم زید است ولی مستلزم این نیست که عدم در خارج موجود باشـد. پس این تناقض که ادّعا شده بود که «اگر عدم، صفت شیء باشد در خارج، لازم می‌آید که در خارج موجود باشد» مرتفع می‌گردد.

اما این پاسخ که مبتنی بر طرز فکر اصالت ماهوی است جواب صحیحی نیست، زیرا:

اوّلًا، لازمه این بیان این است که هر یک از وجود و عدم نه موجود است و نـه معدوم و تنها ماهیّت است که صلاحیّت اتّصاف بـه موجودیّـت و معـدومیّت را دارد و این باطل است، زیرا به ضرورت حکم عقل هر چیزی را که ما فرض کنیم یا در خارج موجود است یا معدوم؛ نه ممکن است که هم موجود باشد و هم معدوم، و نـه ممکـن است که نه موجود باشد و نه معدوم؛ و همچنانکه در پاورقیهای اصول فلسـفه و روش رئالیسم کاملًا توضیح داده‌ایم اصل امتناع تناقض یکـی از دو پایـه و یکـی از دو اصـل متعارف اساسی فلسفه است و شبهاتی که در مورد این اصل شده است مانند قـول بـه «حال» که در بین متکلّمین پیدا شده و نیز شبهاتی که در عصر جدید پیدا شده در جای خود رفع شده است. در هر صورت لازمه این جواب و آن طرز فکر این است که هر یک از وجود و عدم نه موجود باشند و نه معدوم و این باطل است. متکلّمین هم در قول به «حال» یکی از مصادیق «حال» را خود «وجود» دانسته‌اند و حال آنکه مطابق بیان گذشته «عدم» را نیز از مصادیق «حال» به شمار می‌آورند. ولی آنها «حال» را به «صفة الموجود لا موجودة و لا معدومة» تعریف کرده‌اند و عدم، صفت موجود نیست؛ و البته این ایراد وارد است که تخصیص اینکه موصوف باید موجود باشد بلاوجه است.

ثانیا، چیزی که خودش در خارج موجود نیست و واقعیّتی ندارد (هـر چنـد بـه قول آنها بگوییم: معدوم هم نیست) و موصوفش نیز موجود و واقعیّت‌دار نیست چگونه ممکن است یک صفت خارجی باشد و افرادش در خارج، از یکدیگر متمـایز باشـند؟

آری، بنابر نظریّه گذشته، در باب وجود می‌شد چنین گفت که وجود، صفت یک شیء واقعیّت‌دار است در خارج، ولی خودش موجود نیست، شبیه -و نه عین- آنچه در مورد «قاعده فرعیّه» گفته شده است که: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثّابت» و هرگاه موصوف، خارجیّت داشته و موجود باشد کافی است برای اینکه صفت هم به تبع او خارجیّت داشته باشد به اینکه فی‌المثل «خارج» ظرف خودش باشد. ولی چگونه ممکن است که- چنانکه مقتضی این نظریّه است- نه خود صفت موجود باشد و نه موصوف و در عین حال ظرف این صفت «خارج» باشد؟

پاسخ صحیح این سؤال این است که عدم هر چند بالذات در خارج موجود نیست ولی بالعرض و المجاز در خارج موجود است. برای توضیح بیشتر ناگزیر از ذکر دو مقدّمه زیر هستیم:

مقدّمه اوّل

به طور کلّی مفهوم ذهنی عین حکایت است و متقوّم است به اینکه از چیزی و واقعیّتی حکایت کند، خواه آن چیز واقعیّت ذهنی باشد و خواه واقعیت خارجی باشد؛ و خواه آنکه این حکایت، بالذات باشد- یعنی عین معنی تصوّر شده از این مفهوم ذهنی در خارج محقّق باشد-و یا آنکه این حکایت بالعرض باشد. اساساً معنی ندارد که ذهن مفهومی را بسازد که آن مفهوم هیچ گونه مصداقی نداشته باشد، نه بالذات و نه بالعرض، نه در درون نفس انسان و نه در خارج از نفس انسان. بنابر این آنچه در ابتدای این فصل گفته شد که «عدم مصداقی ندارد» باید اینطور توجیه شود که عدم، مصداق بالذات ندارد و امّا چگونه ممکن است که ذهن بدون ملاک و بدون مناط، یک مفهومی را از پیش خود بسازد[1].

---

[1] در جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم مشروحاً بیان شده است که تخیّل بی‌اساس به معنی اینکه یک صورت بسیط ذهنی اصلا مصداق نداشته باشد محال است. تخیّلات بی اساس برای ذهن انسان همانا ترکیباتی است که در اثر قوّه متصرّفه پیدا می‌شود. و چون «عدم» مفهومی است بسیط، پس به طور قطع و یقین بدون مصداق نیست.

مقدّمه دوم

در مبحث «حقیقت تصوّر و تصدیق» و مبحث «اجزاء قضیّه» آنجا که فرق بین قضیّه موجبه و سالبه بیان می‌شود تحقیق شده است که حقیقت قضیّه سالبه در مورد قضایای بسیطه حکم به ارتفاع موضوع است و در مورد قضایای مرکّبه حکم به ارتفاع محمول از موضوع است. بنابر این در مورد قضایا آنجا که حکم می‌شود که مثلًا «الف معدوم است» و یا حکم می‌شود به اینکه «الف ج نیست»، اوّلا و بالذات و در واقع و نفس الامر حکم شده است به ارتفاع شیء از خارج و یا ارتفاع صفت شیء در خارج، به طوری که قید «در خارج» قید منفی است نه قید نفی؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم: «زید موجود نیست در خارج» معنایش این نیست که نیستی زید در خارج است، و یا اگر می‌گوییم: «زید کاتب نیست در خارج» به این معنی نیست که کاتب نبودن زید در خارج است. همچنانکه در جای خود ثابت شده است، اگر قید «در خارج» و یا هر قید دیگری را قید سلب و نفی بدانیم قضیّه از سالبه بودن خود خارج می‌شود.

پس به طور کلّی در قضایا آنجا که حکم سلبی صادر می‌شود- اگر این تعبیر صحیح باشد- «خارج» ظرف سلب و نفی نیست و چون «خارج» ظرف سلبها واقع نشده است، دیگر این بحث مطرح نمی‌شود که چگونه اعدام و سلوب در خارج متمایز از یکدیگرند.

پس از بیان این دو مقدّمه می‌گوییم: سلوب و اعدام در ذهن ما دو اعتبار دارند: یک اعتبار همان اعتباری است که از نظر حکم و تصدیق دارند و چنانکه دیدیم از این نظر مظروف خارج اعتبار نشده‌اند. اعتبار دیگر، جنبه تصوّری اعدام و سلوب است که «عدم»، موضوع یا محمول و یا جزء موضوع یا محمول قرار می‌گیرد مانند اینکه می‌گوییم: «عدم زید غیر از عدم عمرو است» و یا: «وجود زید مسبوق به عدم زمانی اوست» و یا: «زید لا حجر است». از این نظر است که «خارج» ظرف اعدام و سلوب اعتبار شده است، و بهتر است که از لحاظ اصطلاح هم تفکیک کنیم و در مورد تصدیقات، اصطلاح «سلوب» و در مورد تصوّرات اصطلاح «اعدام» را به کار ببریم.

اکنون می‌گوییم در مورد سلوب چون «خارج» ظرف خودشان اعتبار نشده است بلکه ظرف متعلّقشان اعتبار شده است تمایزی که مشاهده می‌شود مربوط به متعلّقات

سلوب است نه مربوط به خود سلوب و اساساً خود سلوب از آن جهت که حکم سلبی هستند معانی حرفیّه‌اند و حکمی ندارند.

امّا اعدام که جنبه تصوّری و معنای اسمی همین سلوب هستند البته حکم دارند و «خارج» ظرف خود آنها اعتبار می‌شود، زیرا بالضروره وقتی که می‌گوییم فلان شیء حادث است یعنی مسبوق به عدم زمانی است؛ یعنی زمان را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم: قسمتی که ظرف عدم شیء است و قسمتی که ظرف وجود شیء است؛ یعنی برای خود عدم، ظرف زمان اعتبار می‌کنیم؛ و یا اگر می‌گوییم: «زید لا حجر است» در واقع زید را مصداق عدم حجر اعتبار می‌کنیم.

این گونه اعتبارات در این موارد، اعتبارات ثانوی است؛ یعنی اوّل مرتبه‌ای از وجود را از مرتبه دیگر سلب می‌کنیم به سلب تحصیلی و دوباره برمی‌گردیم و از همین سلب، مفهومی می‌سازیم که مفهوم «عدم» است و این مفهوم را موضوع یا محمول قرار می‌دهیم و «خارج» را ظرف آن اعتبار می‌کنیم. پس در حقیقت، چه در موردی که یک عدم طولی برای موجودی اثبات می‌کنیم و می‌گوییم: «این موجود، حادث است» و چه در موردی که یک عدم عرضی برای موجودی اثبات می‌کنیم مثلًا می‌گوییم: «زید لا انسان است» در وهله اوّل سلبهایی بوده‌اند که به این صورت درآمده‌اند. ولی تنها این جهت کافی نیست برای اینکه ذهن بتواند یک مفهومی را که نام آن «عدم» است بسازد، زیرا قبلًا گفتیم مفهوم بدون مصداق ممکن نیست، بلکه یک جهت دیگر هم دخالت دارد و آن اینکه بعد از آنکه ذهن یک مرتبه‌ای از وجود را از مرتبه دیگر سلب کرد و از طرفی از خود سلب صورت‌گیری کرد آنگاه ذهن انسان چنین فرض می‌کند که آن مرتبه وجود که این موجود و یا صفت این [موجود] از او سلب شده است خودش مصداق همان سلب و عدم است. از این نظر هر مرتبه از مراتب موجود که فاقد مرتبه دیگر است عین فقدان و عدم موجود دیگر اعتبار می‌شود. پس اینکه می‌گوییم «زید مسبوق به عدم زمانی است» و خود عدم را در ظرف زمان اعتبار می‌کنیم به این جهت است که سایر موجودات قبلی زمانی را مصداق عدم زید اعتبار کرده‌ایم و البته آنها مصداق حقیقی عدم زید نیستند، بلکه مصداق مجازی آن هستند و این همان مطلبی است که قبلًا گفتیم که عدم بالعرض در خارج است نه عدم بالذات.

نکته‌ای که باید یادآوری کنیم این است که وقتی می‌گوییم «مصداق عدم یک شیء، سایر اشیاء است» نه به این معنی است که مفهوم «عدم» مستقلا عنوان آن اشیاء

قرار داده می‌شود، که اگر چنین بود لازمه‌اش این بود که به اعتبار اینکه آن اشیاء موجود هستند بتوانیم بگوییم که مثلًا عدم زید موجود است، بلکه مقصود آن است که وجود سایر اشیاء مصداق عدم رابط یک شیء واقع می‌شوند.

پاسخ سؤال دوم

این مطلب که «تمایز وجودات به چیست؟» مطلب دقیقی است و البتّه مبتنی است بر «اصالت وجود» و «کثرت تشکیکی وجود». بر اساس این دو نظریّه، وجودات از یکدیگر بالذات متمایزند و در عین حال یک نوع اشتراک و سنخیّت بین آنها وجود دارد و از این مطلب این گونه تعبیر می‌شود که ما به الاشتراک وجودات عین ما به الامتیاز آنهاست. به هر حال آنچه مربوط به این سؤال است این است که تمایز وجودات عین ذوات آنهاست.

پاسخ سؤال سوم

در پاسخ این سؤال باید بدانیم که اوّلا این شعر را به دو نحو می‌توان تفسیر و توجیه کرد:

۱. یکی به همان نحو که در متن سؤال آمده است که بگوییم مقصود این است که عدم بما هو هو کثرتی ندارد و کثرتش به واسطه اضافات و لواحق است.

۲. دیگر اینکه بگوییم مقصود این است که عدم دو حیثیّت دارد: از یک حیث، عدم است و مصداق و ما بازائی ندارد که احتیاج به تمایز داشته باشد (حیثیّت خارج)، و از یک حیث دیگر عدم، عدم نیست بلکه وجود است و از این حیث اعدام از یکدیگر متمایزند، چون در واقع وجوداتی هستند.

ثانیاً اگر شعر را به نحو دوم توجیه کنیم این سؤال اساساً مطرح نمی‌شود، و اگر آن گونه توجیه کنیم که در متن سؤال آمده است، در پاسخ می‌گوییم که صفت اوّل اختصاص به عدم ندارد و ماهیّت نیز چنین است و بلکه حقیقت وجود هم چنین است (اگر مقصود از وجود را وجود بماهو هو و وجود مطلق صرف الوجود بگیریم) امّا صفت دوم اختصاص به عدم دارد و مطابق آنچه گفتیم که عدم به یک اعتبار، خارجیّت دارد

باید از قسمت دوم صرف نظر کنیم.

مسأله دوم: عدم علّیت بین اعدام

کـــذاك فی الاعـــدام لا علّیّـــة و ان بهـــا فـــاهوا فتقریبیّـــة

گاهی در تعبیرات گفته می‌شود: علّت عدم فلان چیز، عدم فلان چیز دیگر است، مانند اینکه می‌گوییم: «علّت خوب نبودن محصول، نیامدن باران است» یا: «علّت یاد نگرفتن درس، نداشتن فرصت مطالعه است»؛ و گاهی گفته می‌شود: وجود فلان چیز، علّت عدم فلان چیز دیگر است، و یا: عدم فلان چیز علّت وجود فلان چیز دیگر است. خلاصه اینکه گاهی عدمی را علّت عدمی و گاه وجودی را علّت عدمی و گاه هم عدمی را علّت وجودی می‌شناسیم. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است عدم- که لا شیء محض است- علّت یا معلول و به عبارت دیگر اثر یا منشأ اثر واقع شود؟

پاسخ این سؤال نیز از مطالب گذشته آشکار می‌گردد که واقعا و بالذات، «عدم» علّت یا معلول واقع نمی‌شود و هر چند ذهن ما چنین اعتبار می‌کند که فلان عدم در خارج، علّت یا معلول فلان وجود یا فلان عدم واقع شده است (یعنی «خارج» را ظرف علّیّت عدم یا معلولیّت آن اعتبار می‌کنیم) ولی حقیقت این است که اوّلا و بالذات حکم ما این است که «وجود، علّت وجود واقع نشده است» یعنی رفع می‌کنیم علّیّت وجودی را از برای وجودی در خارج، به طوری که قید «در خارج» قید منفی است نه قید نفی. آنگاه مسامحتا برای عدم، خارجیّت و نفس الامریّت اعتبار نموده و با یک مسامحه دیگر، عدمی را علّت عدم دیگر اعتبار می‌کنیم و این جز تسامح و تقریب چیز دیگری نیست.

اکنون ممکن است این سؤال مطرح شود که این توجیه در مورد علّیّت عدم برای عدم صحیح است اما علّیّت «وجود» را برای «عدم» و یا علّیّت «عدم» را برای «وجود» چگونه می‌توان توجیه کرد؟

امّا در موردی که عدمی را علّت وجودی می‌شناسیم و مثلًا می‌گوییم: «چون ماشین آتش نشانی نیامد خانه به کلّی سوخت» پاسخ آن است که در اینجا ما عدم

آمدن را علّت سوختن همه این خانه به شمار آورده‌ایم و حال آنکه در واقع و نفس الامر چنین نیست که عدم آمدن، عامل سوخته شدن باشد. عامل سوخته شدن از یک طرف، آن مواد قابل احتراق است و از طرف دیگر روشن شدن آتش به واسطه جرقّه زغال یا اتّصال برق یا باقیمانده چوب کبریت روشن شده و یا باقیمانده سیگار روشن است. امّا عوامل این جهان که البتّه همه آنها عوامل وجودی هستند با یکدیگر تزاحم نموده در یکدیگر اثر متقابل می‌کنند و از یکدیگر منفعل می‌شوند و نتیجه این تأثیرات متقابل، تغییر مجرا و مسیر حرکت می‌باشد و «انعدام» به صورت یک پدیده و حادثه هیچگاه محقّق نمی‌گردد. انعدام عبارت است از «پذیرش یک شیء، عدم خود را» و در فلسفه محقّق شده است که همه انعدامها نسبی است و انعدام حقیقی به این معنی که واقعا موجودی عدم خود را بپذیرد محال است[۱]. به هر حال عوامل وجودی در یکدیگر تأثیر متقابل می‌کنند و در نتیجه این تأثیر و تأثّر، مسیر حرکات اشیاء تغییر می‌کند و به واسطه این تغییر مسیر، آن اثر و معلولی که در حقیقت، پایان یک حرکتی بود تحقّق نمی‌پذیرد در صورتی که اگر این تأثیر و تأثر واقع نشده بود، نتیجه و اثر خود به خود حاصل می‌شد. در این گونه موارد، اثر نتیجه همان عوامل موجود است (نه عوامل معدوم) ولی چون ما نظر می‌افکنیم به یک سلسله عوامل دیگر که آن عوامل می‌توانسته‌اند در این عوامل مفروض تأثیر بگذارند و مجرای اینها را تغییر دهند و آن عوامل محقّق نشده‌اند و در نتیجه عوامل دسته اوّل اثر خود را نموده است لذا مجازا می‌گوییم: نبودن عوامل دسته دوم، علّت وجود اثر مفروض است و حال آنکه در واقع اثر مفروض نتیجه مستقیم عوامل دسته اوّل است.

بر همین قیاس است آنجا که می‌گوییم: فلان امر وجودی، علّت فلان امر عدمی است. در اینجا ما عوامل دسته دوم را علّت عدم معلول فرض می‌کنیم و حال آنکه معلول نتیجه مستقیم عدم عوامل دسته اوّل است و عدم عوامل دسته اوّل نیز چیزی جز تغییر مجرا و مسیر یک سلسله عوامل نیست.

به هر حال در باب علّیّت و معلولیّت اعدام همیشه یک «مجاز حقیقت نما» دخالت دارد و این است معنی آن شعر که می‌گوید:

کذاك فی الاعدام لا علّیّة و ان بها فاهوا فتقریبیّة

---

۱. ما در اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقدّمه مقاله هشتم بحث مبسوطی درباره این مطلب که «موجود معدوم نمی‌شود» نموده‌ایم.

غرر چهاردهم:
امتناع اعادهٔ معدوم

اعـــادة المعـــدوم ممّـــا امتنعـــا　　　و بعضـــهم فيـــه الضّـــرورة ادّعـــي

اعـــاده معـــدوم از جملـــه مســـائل ممتنـــع اســـت
و برخی از فلاسفه در مورد آن ادّعای ضرورت کرده‌اند

یکی از مباحث مهمّ فلسفه مبحث «اعـاده معـدوم» اسـت. اعـاده معـدوم یعنـی اینکه یک شیء موجود، معدوم گردد و سپس عین همان شیء – و نه مثـل آن – مجـدّدا موجود شود. پس در مورد چیزهایی که مثل و مانند آنها اعاده مـی‌شـوندماننـد اینکـه شخصی آواز می‌خواند و بار دیگر مثل همان آواز، آواز دیگری می‌خواند بحثی نداریم. این گونه مسائل را «تکرار» می‌گویند (نه «اعاده») یعنی وجود یک شیء تکرار می‌شود. در تکرار، وجوداتی در طول زمان پیدا می‌شود که شبیه و همانند یکدیگرند. همان طور که ممکن است دو شیء شبیه و همانند در دو مکان قرار گیرند همچنین مانعی ندارد که دو شیء شبیه و همانند در دو زمان قرار گیرند، ولی مسلّم است که هـر کـدام غیـر از دیگری است.

پس اعاده معدوم یعنی اعاده عین همان شیء که فقط بین آن شیء در دو زمـان «عدم» فاصله شده باشد. اگر شخصی را که اکنون در سنّ پنجاه سـالگی قـرار دارد در

نظر گرفته و با بیست و پنج سال قبل از آن مقایسه کنیم می‌بینیم از سنّ بیست و پنج سالگی تا سنّ پنجاه سالگی یک وجود است که ادامه و استمرار داشته است و این وجودی که ادامه و استمرار یافته تا به سنّ پنجاه سالگی رسیده با وجودی که در سنّ بیست و پنج سالگی بوده، یکی است، زیرا همان «من» که در سنّ بیست و پنج سالگی بوده هم اکنون نیز وجود دارد و همان «من» است که ادامه یافته تا به سنّ پنجاه سالگی رسیده و پس از آن نیز تا به هنگام پیری ادامه خواهد یافت. اکنون اگر فرض کنیم که انسانی واقعا نیست و نابود شود و برای مرتبه دوم عین همان شخص، پس از مدّت زمانی اعاده شود به طوری که فقط زمان، بین آندو فاصله شده باشد، در اینجا اعاده معدوم انجام گرفته است.

چنین به نظر می‌رسد که این مبحث اوّلین بار در بین فلاسفه اسلامی مطرح شده است و شاید برای اوّلین بار متکلّمین به مناسبت یک اصل از اصول دین یعنی اصل «معاد» آن را طرح کرده باشند.

متکلّمین در ضمن مباحث وجود و عدم به مناسبت عقیده به معاد این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا ممکن است یک شیء پس از آنکه معدوم شد عینا همان شیء، یعنی همان شخص و همان واحد، موجود گردد یا نه؟ برخی از متکلّمین - که البتّه تحقیقی نداشته‌اند - پنداشته‌اند که موضوع حشر و قیامت و مسأله معاد همان اعاده معدومات است، به این معنی که اشیاء و یا حدّاقل انسانها یک بار معدوم می‌شوند و بار دیگر خداوند متعال آنها را باز می‌گرداند؛ و از طرف دیگر چون موضوع حشر و قیامت از ضروریّات دین و مذهب است لذا معتقد شده‌اند که جواز اعاده معدوم و بلکه وقوع و تحقّق آن از ضروریّات دین و مذهب است. ولی محقّقین از متکلّمین و قاطبه فلاسفه اعاده معدوم را امری محال و موضوع حشر و قیامت را بیگانه از این مسأله دانسته‌اند و چنانکه می‌دانیم در آثار مقدّس دینی و مذهبی نیز تعبیراتی که از «حشر» شده است هیچکدام حتّی اشعاری به اعاده معدوم ندارد. همه آن تعبیرات اشعار یا تصریح دارد به اینکه نشئه دیگری موجود است که حکم دنباله این نشئه را دارد و این نشئه، «اولی» و آن دیگری «عقبی» است؛ این، «دنیا» و آن دیگری «حشر و نشر و قیامت» است.

متکلّمین در اینجا مرتکب دو اشتباه بزرگ شده‌اند: یک اشتباه شرعی و دینی که موضوع حشر و قیامت را اعاده معدوم دانسته‌اند و یک اشتباه عقلی و فلسفی که اعاده معدوم را جایز دانسته‌اند؛ و از اشتباه اوّل، «صغری» و از اشتباه دوم «کبری» و از

مجموع، قیاسی تشکیل داده‌اند. امّا فلاسفه معتقدند که: اوّلاً اعاده معدوم محال است و اگر چیزی نیست و معدوم شد، آنچه که دوباره به وجود می‌آید عین آن نخواهد بود، بلکه شبیه و همانند آن است. لذا حاجی سبزواری- که از مشرب فلاسفه پیروی می‌کند- چنین می‌گوید:

اعادة المعدوم ممّا امتنعا   و بعضهم فیه الضّرورة ادّعی

فلاسفه- خصوصا بوعلی سینا- مدّعی هستند که این مسأله از بدیهیّات است و نیازی به دلیل و برهان ندارد. ولی در عین بی‌نیازی از دلیل و برهان، باز هم فلاسفه دلایلی برای اثبات مدّعای خود اقامه کرده‌اند که به آنها اشاره خواهیم کرد.

و ثانیاً معاد به معنی اعاده معدوم نیست، و اشیاء- خصوصا انسانها- معدوم نمی‌شوند تا اینکه پس از انعدام مجدّدا مخلوق شوند بلکه معدومیّت، معدومیّت نسبی است. مثلًا انسانی که می‌میرد از زندگی‌ای که داشته است معدوم شده است نه اینکه به کلّی از صفحه وجود محو و نابود شده باشد، و بلکه به یک معنی بنا بر عقیده فلاسفه هیچ چیز از صفحه وجود معدوم نمی‌شود. حاجی سبزواری نیز در آخر این مبحث ذکر می‌کند که عقیده متکلّمین در مورد انعدام مخلوقات و معاد جسمانی که اجسام پس از انعدام دوباره اعاده می‌شوند مضرّ به قول ما نیست. گرچه در اینجا راجع به این مطلب توضیحی نمی‌دهد ولی ارجاع می‌کند به باب «معاد» که در آنجا ثابت کرده است که امتناع اعاده معدوم با اعتقاد به معاد جسمانی منافاتی ندارد.

پس مقصود از «اعاده معدوم» اعاده عین شخص معدوم شده است[1]. البتّه ما گاهی در تعبیرات خود شبیه یک شیء را عین خود آن شیء فرض می‌کنیم و یا به جای شخص، «نوع» را در نظر می‌گیریم. مثلًا در بعضی از موارد از لحاظ آنکه غرض انسان، قائم به «نوع» چیزی است نه به «شخص» آن، نوع آن چیز را به جای شخص در نظر می‌گیرد، مانند اینکه انسان به پول علاقه‌مند است، ولی به یک واحد معیّن و

۱. در اینجا ممکن است این شبهه برای عدّه دیگری پیش بیاید که چون اساساً موجود معدوم نمی‌شود بنابراین این بحث موضوع ندارد. ما در مقدّمه مقاله هشتم اصول فلسفه و روش رئالیسم درباره این مطلب بحث کافی کرده‌ایم. جواب این شبهه را از آنجا باید مطالبه کرد.

شخص معیّن از پول علاقه ندارد، بلکه هر واحد معادل دیگر مـی‌توانـد قـائم مقـام آن بشود، و لهذا اگر فردی دارای یک اسکناس یکصد ریـالی باشـد و کسـی آن را از او بگیرد و او هم موفّق شود یک اسکناس یکصد ریالی دیگر از او بگیرد می‌گوید «پولم را از او پس گرفتم» و حال آنکه عین آن واقعیّت و عین آن چیزی کـه از او ربـوده شـده است باز پس گرفته نشده است، بلکه مثل و شبیه آن باز پس گرفته شده است، امّا چون از لحاظ غرض و هدف این شخص هر دو واحد پول علی السّویّه هستند و یک چیـز شمرده می‌شوند می‌گوید «پولم را پس گرفتم». این حالت بر خلاف آن مواردی اسـت که غرض انسان، قائم به «شخص» است نه به «نوع». مثلًا فرض کنید که به جای پـول، فرزند این شخص را ربوده بودند و او تنها موفّق شده بود که فرزنـد طـرف را بگیـرد. در اینجا هرگز نمی‌گفت که «فرزندم را پس گرفته‌ام». این گونـه مسـامحات کـه غالبـا مربوط به کیفیّت تعلّق غرض متکلّم است در محاورات عرفی زیاد بـه کـار مـی‌رود و ضرورت هم دارد که به کار رود. اگر ما جسم نرمی را شکل بدهیم و سپس آن شـکل را از بین برده و دو مرتبه آن جسم نـرم را بـه همـان شـکل اوّل در آوریـم، در اینجـا می‌گوییم «شکل اوّل مجـدّدا پیـدا شـده اسـت» یعنـی شـکل دوم را عـین شـکل اوّل می‌دانیم که اعاده شده است. در اینجا نیز واضح است که مسامحه به کـار رفتـه اسـت، زیرا شکل اوّل و دوم یک واقعیّت نیستند، بلکه دو واقعیّت‌اند؛ وحـدت اینهـا وحـدت مجازی و به اصطلاح وحدت بالنّوع است نه وحدت بالشّخص، امّا چون خصوصـیّات فردی، مورد نظر ما نیستند و یا مورد توجه و دقت قرار نگرفته‌اند ما چنین می‌پنـداریم که یک چیز بود، رفت و دوباره برگشت. خیال می‌کنیم که از بین رفتن شکل اوّل و پدید آمدن شکل دوم مثل این است که شخص واحدی از یک مکان بیرون رود و دوباره بـه همان مکان مراجعت کند؛ یعنی رابطه شکل و ذی شکل را نظیر رابطه مکان عرفی یک شیء با آن شیء می‌پنداریم.

ما قبلًا در مبحث «اتّحاد عاقل و معقول» اشاره کـردیم کـه پیـدایش عـرض در موضوع یا پیدایش صورت در مادّه از این قبیل نیست که موجودی از خارج بیاید و در موضوع یا مادّه جای بگیرد، بلکه عروض و حلول عرض بر موضوع و یا صـورت بـر مادّه عین تحقّق یافتن آنهاست نه اینکه آنها قطع نظر از انتساب بـه موضـوع و مـادّه از خود تحقّقی دارند و بعد برای آنها این نسبت که نامش «حلول» و «عروض» است پیدا می‌شود؛ و این است معنای صحیح قول حکما در باب «عرض» که گفته‌اند: «وجوده

فی نفسه عین وجوده لموضوعه».

همین اشتباه و بلکه بالاتر از این، اشتباهی است که متکلّمین در باب «اعاده معدوم» به آن دچار شده‌اند. اشتباه آنها این است که پنداشته‌اند که معدوم شدن و موجود شدن یک شیء، نظیر خارج شدن انسان از یک محلّ و دو مرتبه بازگشتن او به همان محلّ است. به عبارت دیگر متکلّمین بدون اینکه توجّه داشته باشند، وجود و عدم را به منزله دو اضافه و نسبت اعتباری زائد بر ذات فرض کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که هویّت و خودیّت و تشخّص یک چیز، ربطی به وجود او ندارد و وجود، معنایی است عارض و زائد بر هویّت و تشخّص شیء، و فرضاً وجود شیء از او گرفته شود هویّت و هذیّت و بودن آن شیء محفوظ است و او، اوست هر چند معدوم باشد و بنابراین معدوم شدن و دوباره موجود شدن شیء به هویّت و خودیّت او آسیبی نمی‌رساند. این اشتباه شاید از قیاس خارج به ذهن پیدا شده باشد. در ذهن ما آنچه مناط هویّت و خودیّت شیء است و ذات او شمرده می‌شود صورت خاصّ ذهنی اوست، مثل صورتی که از زید در ذهن داریم، و به عبارت دیگر ماهیّت او، و مفهوم «وجود» و «عدم» در ذهن دو مفهوم عارضی است که در ذهن، معروض واحد دارند و هیچیک از این دو عارض، مقوّم ذات نیستند. ذهن، درست عکس خارج است. ذات ذهنی غیر از ذات خارجی است. وجود در ذهن عارضی است و در خارج عین ذات. عدم در ذهن عارض هویّت است و در خارج عارض و معروضی از این لحاظ نیست. این اشتباه از قیاس خارج به ذهن پیدا می‌شود. بار دیگر ثابت شد که: ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

به هر حال دانستیم که نظریّه «امکان اعاده معدوم» مبتنی بر این فرض است که ما برای شیء، قطع نظر از موجود بودن، هویّت و تشخّصی قائل شویم و معدوم شدن را به منزله زوال حالتی عرضی از شیء بدانیم که هویّت و واقعیّت آن شیء را از بین نمی‌برد. گمان نمی‌رود که هیچ حکیمی که تا حدّی حقایق شناس باشد نظریّه سخیف امکان اعاده معدوم را بپذیرد. تنها کسانی از امکان این موضوع بحث می‌کنند که از مسائل حِکمی جز الفاظ و کلمات چیزی نمی‌دانند. ما چه بنا را بر اصالت وجود بگذاریم و چه بر اصالت ماهیّت، نمی‌توانیم این نظریّه را بپذیریم، زیرا حتّی بنا بر اصالت ماهیّت نیز «ماهیّت» قطع نظر از وجود و حیثیّت مکتسبه از فاعل، شخصیّت و هویّتی ندارد، تنها در مرتبه اتّصاف ماهیّت به موجودیّت است که ماهیّت دارای

تشخّص و هویّت و هذیّت و «او بودن» می‌شود[۱].

دلایل و براهین فلاسفه در امتناع اعاده معدوم

دلیل اوّل

از جمله براهینی که حاجی سبزواری در شرح منظومه اقامه کرده است این است:

فانّه علی جوازها حتم ... فی الشّخص تجویز تخلّل العدم

یعنی بنا بر فرض آنکه اعاده معدوم جایز باشد ایجاب می‌کند که میان یک شیء، «عدم» فاصله شده باشد. آیا ممکن است یک چیزی بین خود و خودش «عدم» فاصله شود؟ البته فاصله شدن «عدم» در بین دو شخص – مانند فاصله بین سعدی و حافظ – بدون اشکال است امّا فاصله شدن «عدم» در بین یک شیء (مانند یک انسان) و خودش قابل تصوّر نیست و حتّی زمان نیز نمی‌تواند بین یک شیء و خودش فاصله شود، زیرا آن، «یک شیء» بیشتر نیست.

۱. قائل به «اصالت ماهیّت» نیز برای ماهیت، ذاتی مجزّا از وجود و عدم در خارج قائل نیست یعنی قائل نیست که ذات واحد و متعیّنی گاهی در خارج معروض وجود واقع می‌شود و گاهی معروض عدم، بلکه مدعی است که ماهیت، قطع نظر از وجود و مرتبه موجودیّت در خارج، ذاتی و خودیّتی ندارد زیرا در غیر این صورت قول به «ماهیت منفکّهٔ عن الوجودین» لازم می‌آید. قائل به اصالت ماهیت نیز تنها در ذهن ماهیت را ذاتی منفکّ از وجود و عدم می‌داند، آن هم نه در حاقّ ذهن بلکه «بتحلیل من العقل» و به تحقیق دقیقی که ما در حاشیه شرح منظومه کرده‌ایم این انفکاک هم بین ماهیت و مفهوم وجود و عدم است نه واقعیّت وجود (مراجعه شود) و از همین جاست که برهان معروف و متین «اصالت وجود» زنده می‌شود که «کیف و بالکون عن استواء – قد خرجت قاطبهٔ الاشیاء». حقیقت این است که هر چند قائلین به اصالت ماهیت قائل به ثبوت معدومات و جواز اعاده معدوم نیستند ولی لازمه قول به اصالت ماهیت همین لوازم است، چیزی که هست زیرکان قوم منکر این دو مسأله بدیهیّ‌البطلان شده‌اند ولی متوجّه نشده‌اند که لازمه اصالت ماهیت این دو لازم است و مغفلین [یا] یکی از این دو مسأله را پذیرفته‌اند (مثل بعضی مدّعیان زمان ما) و یا هر دو مسأله را پذیرفته‌اند (مثل برخی از متکلّمین) و صدرا که دقیق شده، متوجه شده است که اساساً نظریّه «اصالت ماهیّت» سخیف است ولی او نیز متوجه نشده است که لازمه اصالت ماهیت، این دو مسأله است. البته علّت اساسی این است که اصالت ماهیت و وجود در بین قدما مطرح نبوده و الّا رابطه‌اش با این دو مسأله کاملا روشن می‌شد.

دلیل دوم

این برهان از سایر براهین این باب روشن‌تر و واضح‌تر است و بر نظریّه «اصالت وجود» مبتنی است.

مقدّمتاً باید دانست که هویّت اشیاء ناچار ملاک و مناطی دارد. مثلًا فرض کنید این قلم خاص که در دست شماست از شما گرفته شود. اکنون ممکن است خود این قلم عینا به شما مسترد گردد و یا ممکن است یک قلم دیگر به شما باز گردانده شود و یا ممکن است چیز دیگری غیر از قلم به شما داده شود؛ یعنی گاهی این قضیّه به طور تحقیق صادق است که همان قلمی که گرفته شده عودت داده شده است، و گاهی این قضیّه صادق است که «آن» قلم عودت داده نشده است. این هر دو قضیّه صادق است و مطابق با واقع، ولی در موردی که این قضیّه صادق است آن دیگری صادق نیست و در موردی که آن دیگری صادق است این یکی صادق نیست. پس در واقع و نفس الامر، یک خصوصیّت و ملاک و مناطی در کار است که در یک جا این قضیّه صادق است که «آن» قلم عودت داده شد و در یک جا صادق نیست. اکنون باید ببینیم مناط «آن» بودن که از آن به عنوان «هویّت» و «هذیّت» و «تشخّص» تعبیر می‌کنیم چیست؟

ممکن است در ابتدا این گونه خیال کنیم که هر چیزی ذاتی دارد شخصی و خودیّت آن شیء منوط و وابسته به ذات شیء است و همین ذات متشخّص و ذی هویّت است که گاهی موجود و گاهی معدوم می‌شود؛ یعنی گاهی در خارج صفت وجود را به خود می‌پذیرد و گاهی صفت عدم را، و همین ذات شخصی است که قابل این است که در ذهن ما موجود شود. ولی کمتر توجّهی کافی است که ما درک کنیم لازمه این نظریّه و این تصوّر ابتدائی قول به «ثبوت ماهیّات منفکّهٔ عن الوجودین» (یعنی قول به ثبوت معدومات) است. پس به طور قطع تشخّص و هویّت و «آن» بودن شیء به موجود بودن آن شیء وابسته است؛ اگر آن شیء موجود شد به این معنی است که هویّت خاصّی به وجود آمده است و اگر این موجودیّت از بین رفت دیگر هویّتی باقی نمی‌ماند و قهراً وجود ثانوی، هویّت ثانوی است.

اکنون با توجه به مقدّمه فوق اگر فرض کنیم معدومی بخواهد اعاده شود معنی آن این است که باید دوباره ایجاد شود، پس اعاده یعنی ایجاد ثانوی. اکنون آیا ایجاد

ثانوی همان ایجاد اوّلی است؟ مسلّم است که ایجاد ثانوی که در زمان بعد صورت می‌گیرد غیر از ایجاد اوّلی است یعنی دو ایجاد است نه یک ایجاد، زیرا اگر ایجاد ثانوی همان ایجاد اوّلی باشد اعاده معنی ندارد و یا لازم می‌آید که در هر جا ایجادی صورت گیرد اعاده معدوم شده باشد یعنی هر وجود ابتدائی را اعاده بدانیم.

اکنون که ایجاد ثانوی غیر از ایجاد اوّلی است وجود ثانوی هم غیر از وجود اوّلی است، زیرا محال است که ایجاد دو تا باشد و وجود یکی، زیرا حکما گفته‌اند- و ما نیز در پاورقیهای اصول فلسفه [1] با بیان واضح و مشروح ثابت کرده‌ایم- که ایجاد عین وجود است [2]، پس اگر ایجاد دو تا شد وجود هم دوتاست و اگر وجود دو تا شد عدد هم دو تاست یعنی وحدتی بین موجود اوّلی و موجود ثانوی برقرار نیست؛ پس آنچه را فرض کرده‌ایم، اعاده عین موجود اوّلی نیست بلکه ایجاد مماثل اوست. آری، اگر ملاک هویّت و وحدت را چیزی غیر از «وجود» بدانیم این برهان تمام نیست ولی ما گفتیم که این برهان مبتنی بر نظریّه «اصالت وجود» است و بعلاوه بیان کردیم که این نظریّه که ذات شیء قطع نظر از «وجود»، مناط هویّت و تشخّص است نظریّه بسیار سخیفی است. حاجی سبزواری نیز می‌گوید:

و جاز ان یوجد ما یماثله مستأنفا و سلب میز یبطله

یعنی: و (اگر اعاده معدوم ممکن باشد) جایز است که مماثل معدوم ابتدائا ایجاد شود و حال آنکه عدم امتیاز (بین مماثل و معاد) چنین امری را باطل می‌کند. به عبارت دیگر اگر اعاده معدوم ممکن باشد لازم می‌آید که فرقی بین «اعاده معدوم» و «ایجاد مثل معدوم» نباشد، زیرا متکلّمین معتقدند که غیر از مسأله ایجاد مماثل، مسأله دیگری به نام «اعاده معدوم» نیز وجود دارد. امّا از نظر حکما ایجاد مماثل محال نیست؛ یعنی می‌توان مثل و مانند شیء معدوم را پس از انعدام ایجاد کرد و مسلّم است که ایجاد ثانوی غیر از ایجاد اوّلی است و وجود ثانوی نیز از نظر زمان و مکان غیر از وجود اوّلی است امّا از سایر جهات، وجود اوّلی و وجود ثانوی با یکدیگر مشابه‌اند. پس ایجاد

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد سوم، پاورقیهای مقاله هشتم، صفحات ۱۱۰- ۱۱۳.

۲. یعنی ایجاد و وجود هر دو یک چیز است و به عبارت دیگر یک معلول را از یک نظر «وجود» می‌گوییم و از نظر دیگر که آن را به فاعل نسبت می‌دهیم «ایجاد» می‌نامیم.

مماثل امری است ممکن و مورد اتّفاق همه فرق، امّا آنچه را متکلّمین می‌گویند و مورد قبول حکما و فلاسفه نیست اعاده عین معدوم است که امری است محال و غیر ممکن. اکنون از متکلّمین می‌پرسیم اگر علاوه بر مسأله ایجاد مماثل، اعاده معدوم نیز ممکن باشد پس چه فرقی وجود دارد بین معاد و مماثل؟ اگر قدرتی یافت شد و خواست که این هر دو کار را انجام دهد: یکی اینکه عین معدوم را باز گرداند و دیگر اینکه مماثل آن را ایجاد کند، چه فرقی بین این دو کار وجود دارد؟ در حقیقت فرقی وجود ندارد و آن کاری که پنداشته شده است اعاده معدوم است در واقع همان ایجاد مماثل است.

دلیل سوم

اگر فرضاً دست خود را از سمت راست به سمت چپ به طور افقی حرکت دهید این حرکت در یک زمان معیّنی وجود پیدا کرده و پس از آن معدوم می‌گردد.

اکنون اگر همین عمل را تکرار کنیم حرکت دوم غیر از حرکت اوّل است. پس حرکت اوّل اعاده نشده است، زیرا معنی اعاده معدوم این است که حرکت دوم عین حرکت اوّل باشد نه تکرار آن و یا مثل آن، و چون حرکت دوم در زمانی واقع شده است غیر از زمانی که حرکت اوّل در آن واقع شده است پس حرکت دوم غیر از حرکت اوّل است، زیرا زمان چیزی نیست که بتوان شیء را از یک زمان برداشت و در زمان دیگر قرار داد. چنین چیزی محال است. زمان حرکت قابل تعویض و جابجایی نیست. پس هنگامی که زمان یک حرکت غیر از زمان حرکت دیگر است خود آن دو حرکت نیز غیر یکدیگرند. لهذا در مورد اموری که از مقوله حرکت هستند، یعنی زمان جزئی از خود آن امور است، اعاده معدوم معنی ندارد.

روی این اصل است که تمام اشیائی که در «زمان» قرار می‌گیرند اعاده معدوم در مورد آنها امکان ندارد، زیرا اعاده چنین موجودی مستلزم این است که زمان آن نیز اعاده شود و حال آنکه نفس زمان قابل بازگشت و اعاده نیست. کسانی که به اعاده معدوم در مورد امور زمانی قائل شده‌اند پنداشته‌اند که اشیائی که در زمان قرار گرفته‌اند بیگانه از زمان هستند و آنها را همچون آبی فرض کرده‌اند که در ظرفی قرار داشته باشد و سپس آن ظرف را عوض کنند؛ پنداشته‌اند که انسان در لحظه دوم همان

انسانی است که در لحظه اوّل بوده و فقط ظرف زمان تغییر یافته است و حال آنکه حقیقت غیر از این است.

غرر شانزدهم:
مناط صدق در قضایا

الحکم ان فی خارجیّة صدق — مثل الحقیقیّة للعین انطبق
و حقّه من نسبة حکمیّة — طبق لنفس الامر فی الذّهنیّة

حکم در قضیّه خارجیّه زمانی صادق است
که مانند قضیّه حقیقیّه بر عین خارجی منطبق گردد.
در قضیّه ذهنیّه اگر حکم با نفس الامر
تطبیق کند قضیّه صادق است.

این فصل در بیان مناط[1] و ملاک صدق و کذب قضایاست؛ یعنی این قسمت بیان بیان می‌کند که صدق و مطابقت قضایای مختلف با واقع در موارد گوناگون و مختلف به چه نحو است.

این جهت در میان فلاسفه قدیم مورد شکّ و تردید نبود که تعریف «صدق» یا «حقیقی بودن» عبارت است از مطابقت فکر و قضیّه با واقع، و آنجا که می‌گفتند «قضیّه احتمال صدق و کذب را دارد» یعنی هر قضیّه صلاحیت دارد که با واقع مطابقت

۱. مناط هر چیز آن است که آن چیز وابسته به اوست و گاهی «ملاک» گفته می‌شود.

کند و یا مطابقت نکند، و یا آنجا که می‌گفتند «فلسفه برای کشف حقایق و به دست آوردن آنها و تمیز آنها از اوهام است» مقصود از «حقایق» یعنی یک سلسله افکار و معلوماتی که با واقع مطابقت داشته باشد. اساساً هر معنی و مفهومی آنگاه اطلاق «حقیقت» به آن می‌شود که واقعیّت و خارجیّت داشته باشد. پس «صدق» یا «حقیقت» در مورد فکر یا جمله‌ای گفته می‌شود که با واقع و خارج خود مطابقت کند. در اینجا اشکالی پدید می‌آید بدین بیان که یک سلسله قضایا وجود دارند که شکّی در صحّت و صدق آنها نیست امّا در عین حال می‌بینیم که این قضایا با خارج مطابقت ندارند، نظیر قضایای منطقی یعنی قضایایی که با مفاهیم منطقی تشکیل می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان کلّی است» و یا می‌گوییم: «کلّی ذاتی است یا عرضی». و حال بدین منوال است در مورد قضایایی که مفاهیم منطقی در اجزاء آنها وارد شده، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان نوع است (و یا کلّی است)». شک نیست که این قضایا صادق است لیکن با خارج مطابقت ندارد زیرا انسان در خارج کلّی نیست. این اشکال حتی در مطلق قضایای مستعمله در علوم که اصطلاحا «قضایای حقیقیّه» نامیده می‌شود نیز جاری است زیرا ثابت شده که در مسائل علوم آنجا که محمولی را برای موضوعی اثبات می‌کنیم، اختصاص نمی‌دهیم به افرادی که در خارج واقعیّت دارد، بلکه اعمّ است از افراد عینی و خارجی و افراد مفروض ذهنی، و بلا شک این قضایا صادق است و حال آنکه نمی‌توان گفت که این قضایا با خارج و عین منطبق است. پس قضایای منطقی به هیچ وجه با خارج مطابقت ندارد و قضایای کلّی سایر علوم معنایی وسیع‌تر از آنچه در خارج است دارد و خارج، کوچک‌تر از مفاد آن قضایاست. به هر حال انطباق و تطابقی بین این قضایا با خارج وجود ندارد. بلی، تنها این تعریف در مورد قضایایی که در اصطلاح منطق «قضایای خارجیّه» نامیده می‌شود صادق است و همچنین است در مورد «قضایای شخصیّه». پس می‌توان گفت که این تعریف برای «صدق» و «کذب»، یک تعریف سطحی است که از قضایای سطحی عرفی گرفته شده است ولی با قضایای منطقی و همچنین با قضایای کلّی سایر علوم جور در نمی‌آید.

این اشکال با بیان دیگر و به صورت دیگری در میان فلاسفه جدید هم آمده است و آنها عدم مطابقت هر یک از علوم ریاضی و اقسام [علوم] طبیعی و حتی تاریخ را به نحو خاصّی که هر کدام مغایر با دیگری است بیان کرده‌اند و چون این گروه از فلاسفه در مطابقت قضایای تاریخی هم اشکال کرده‌اند پس می‌توان گفت که بر اساس نظر

آنان حتی در بعضی از قضایای خارجیّه (مثل قضایای تاریخی) نیز اشکال عدم مطابقت موجود است.

بیان نسبتاً مفصّل این دسته را از جلد اوّل کتاب اصول فلسفه در مقدّمه‌ای که برای مقاله چهارم آن کتاب نوشته شده، آنجا که تعریف «حقیقت» بیان گردیده، جستجو کنید و ما در اینجا از ذکر آن خودداری می‌کنیم. امّا آنچه که اجمالاً می‌توان گفت این است که این فلاسفه جوابی به اشکال فوق الذکر نداده‌اند و اشکالات مربوط به حقیقت و صدق را بنا بر تعریف مزبور لا ینحل دانسته‌اند و لهذا اساساً آن تعریف را دور انداخته و هر یک از ایشان مطابق ذوق و سلیقه خود تعریفی برای «حقیقت» ارائه نموده است[1].

ولی تعریف مزبور برای «حقیقت»، یک امر قراردادی و اعتباری نیست که بتوان از آن دست برداشت. آن تعریف، از یک اصل کلّی و قطعی که راه علم و فلسفه را از سفسطه و شکّ مطلق جدا می‌کند نتیجه شده است. دست برداشتن از این تعریف مساوی است با انکار مطلق علم و غوطه ور شدن در گرداب سوفیسم[2]. ما در اینجا ناچاریم از بیان بیشتر این مطلب خودداری کنیم و خواننده را به همان کتاب اصول فلسفه ارجاع دهیم.

ولی طریقه قدما در رفع اشکال حقیقت و صدق، به نحو دیگر است. آنها با حفظ تعریف مزبور (که امکان دور انداختن هم ندارد) اشکال را حل کرده‌اند. خلاصه حرف قدما این است که صدق قضیّه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی واقع و نفس الامر محدود نیست به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد. قضیّه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند مطابقت داشته باشد. یک وقت هست که قضیّه از یک واقعیّت خارجی عینی بالفعل حکایت می‌کند. در این صورت راست بودن آن به این است که واقعیّت خارجی بالفعلی موجود باشد و با قضیّه تطبیق کند. و یک وقت هست که قضیّه از مرتبه ذات ماهیّت حکایت می‌کند و بیان می‌کند که فلان ماهیّت به حیثی است که هرگاه موجود بشود باید فلان صفت را دارا باشد. راست بودن این جور قضایا به این است که ماهیت در مرتبه ذات خود چنین شأنیّتی را داشته باشد، مثل

۱. رجوع کنید به اصول فلسفه جلد اول، مقاله چهارم (ارزش معلومات).

2..sopnism.

جمیع قضایای مستعمله در علوم. و گاهی یک قضیّه از حقیقت ذهنی یک شیء حکایت می‌کند. در این حال، راست بودن این قضیه به این است که آن شیء در ذهن دارای آن خاصیّت باشد. و البته لزومی ندارد که آنجا که ما حالت ذهنی یک شیء را بیان می‌کنیم آن شیء در خارج هم دارای همان حالت بوده باشد، بلکه صرفا لازم است که در ذهن دارای آن حالت بوده باشد و اگر فرضا در ذهن دارای آن حالت نبود و در خارج دارای آن حالت بود این قضیّه کاذب است، زیرا ما حالت ذهنی را بیان کرده‌ایم و فرض این است که شیء مزبور در ذهن دارای آن حالت نبوده بلکه در خارج دارای آن حالت بوده است.

خلاصه مطلب اینکه از این تعبیر که گفته می‌شود: «صدق، مطابقت قضیّه است با واقع» نباید چنین استفاده کرد که صدق، مطابقت قضیّه است با واقع عینی خارجی موجود بالفعل در زمان حاضر، بلکه باید چنین استفاده کرد که صدق، مطابقت قضیّه است با آنچه آن قضیّه از آن حکایت می‌کند و البته فعالیت ذهن انسان محدود نیست به حکایت از امور موجود بالفعل در زمان حاضر، بلکه گاهی از امور گذشته و گاهی از امور آینده حکایت می‌کند و گاهی از مرتبه ذات و شأنیّت یک موضوع حکایت می‌کند و گاهی حالت ذهنی یک شیء را حکایت می‌کند و در همه این موارد ممکن است قضیّه صادق باشد یعنی با واقع خودش که عبارت است از آنچه قضیّه از آن حکایت می‌کند مطابقت کند.

پس در حقیقت می‌توان گفت این اشکالات از آنجا پیدا شده است که به چگونگی فعّالیّت ذهن بر روی قضایا و طرز تجزیه و تدقیق ذهن در موضوعات متوجّه نبوده‌اند و خیال کرده‌اند که فعّالیّت ذهن منحصر است به اینکه برای یک سلسله واقعیّتهای موجود بالفعل و عینی، قالبهایی بسازد.

در اینجا باید گفت که در باب «بیان مناط صدق قضایا» وجهی ندارد که ما تنها این سه قسم قضیه (خارجیّه و حقیقیّه و ذهنیّه) را مورد نظر قرار دهیم، زیرا ممکن است قضیّه‌ای خارج از این سه قسم نیز وجود داشته باشد.

توضیح مطلب آنکه این سه قسم قضیّه همگی قضایایی هستند که در موضوع آنها «وجود» و «واقعیّت» دخالت دارد به این بیان که در قضایای خارجیّه وجود خارجی و در قضایای ذهنیّه وجود ذهنی و در قضایای حقیقیّه هر چند موضوع، ذات ماهیّت است ولی ذات ماهیّت از آن جهت موضوع قرار داده شده است که این شأنیّت را بالفعل

دارد که اگر وجود پیدا بکند محمول برایش ثابت است[1].

اما قضایایی نیز در منطق مورد بحث قرار می‌گیرند که «وجود» در مفاد آنها به هیچ نحو دخالت داده نشده است، مثل قضایایی که در «تعریفات» به کار می‌بریم (حمل اوّلی)، مثلًا می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است» و یا قضایایی که لوازم ذات ماهیّت را ذکر می‌کنند و ماهیّت، آن لوازم را قطع نظر از وجود، و قبل الوجود داراست، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان ممکن الوجود است» (هر چند ما در این گونه لوازم ماهیّات، خدشه‌ای داریم که در محلّ دیگر گفته شده است).

این دو قسم قضیّه‌ای که بیان گردید نه داخل در قضایای خارجیّه است و نه در ذهنیّه و نه در حقیقیّه؛ و در عین اینکه این قضایا همگی صادق هستند ولی ما بازاء آنها وجود خارجی یا ذهنی نیست.

برای توضیح بیشتر مطالب گذشته می‌گوییم که گاهی گفته می‌شود «تمام حاضرین این کلاس دانشجو هستند» و در اینجا نظر به یک عده اشخاص معیّن است که این اشخاص معیّن دارای فلان صفت هستند، و گاهی گفته می‌شود که «انسان نوع است» و در اینجا مقصود این است که مفهوم انسان در ظرف ذهن متّصف به صفت نوعیّت است، و گاهی گفته می‌شود که «۲۵ مساوی ۵ ضربدر ۵ است» و یا در تعریف مثلّث گفته می‌شود که «شکلی است که بر او سه خط مستقیم احاطه کرده است» و گاهی گفته می‌شود «آدم دو سر امکان وجود دارد». در هر یک از این موارد، موضوع قضیّه به نحو مخصوصی لحاظ شده است. در مثال اول مستقیما یک عده افراد در نظر گرفته شده‌اند و گفته شده که این افراد مخصوص معیّن دارای فلان صفت هستند، و در مثال دوم گفته شده که فلان مفهوم در ظرف ذهن دارای فلان صفت است، و در مثال سوم گفته شده که فلان طبیعت این حیثیّت و این شأنیّت را بالفعل دارد که اگر موجود بشود دارای فلان خاصیّت است، و در مثال چهارم گفته شده که حقیقت ذات مثلث این است و هیچ نظر به مرتبه تحقّق و واقعیّت آن نداشته‌ایم، و در مثال پنجم گفته شده که این ماهیّت همواره خاصیّت امکان وجود را دارد و این خاصیّت هم بالفعل بر او مترتّب

---

۱. تحقیق در معنا و مفاد قضایای حقیقیه با توجّه به اشتباهات عظیمی که در این زمینه برای منطقیّین و غیر منطقّیین دست داده است، خارج از حدود این کتاب است و ما این مطلب را به نحو مبسوط در جاهای دیگر بیان کرده‌ایم و در اینجا صرفا به اشاره‌ای قناعت می‌کنیم.

است و شأنیّت چیز دیگر نیست.

بیانی که حاجی سبزواری در ضمن اشعار گذشته کرد، به این نحو بود که مناط صدق قضایای خارجیّه و حقیقیّه انطباق با وجود عینی است (در خارجیّه، عینی بالفعل و محقّق و در حقیقیّه اعمّ از وجود بالفعل و وجود مقدّر) و در قضایای ذهنیّه مناط صدق، انطباق با نفس الامر است. این بیان، گذشته از اینکه با بیانی که خود حاجی در «منظومه منطق» کرده است مخالفت دارد و مناقض است، درست هم نیست؛ صحیح همان است که در «منظومه منطق» گفته است. در آنجا گفته است که مناط صدق قضایای خارجی انطباق با وجود عینی است و مناط صدق قضایای ذهنی انطباق با وجود ذهنی و مناط صدق قضایای حقیقیّه انطباق با نفس الامر است؛ و ظاهر این است که علّت اینکه در اینجا از نظر «منظومه منطق» عدول کرده است این است که دیده اگر در قضایای ذهنیّه بگوید که مناط صدق انطباق با وجود ذهنی است لازم می‌آید که همه قضایای کاذبه صادق باشند زیرا هر قضیّه کاذبه‌ای انطباق با ذهن دارد زیرا تصوّر ذهنی دارد؛ و روی همین جهت است که ما می‌بینیم حاجی در آخر این بحث آنجا که نسبت بین نفس الامر با ذهن و ذهنی را بیان می‌کند می‌گوید نسبت ما بین ایندو عموم و خصوص من وجه است و مادّه افتراق ذهن را از نفس الامر قضایای کاذبه ذکر می‌کند.

این توهّم، از حاجی سبزواری اشتباه عظیم و بلکه عجیبی است، زیرا فرق است بین اینکه وجود موضوع در ذهن واقعیّت یک صفتی را داشته باشد، مثل اینکه انسانی که در ذهن است نوع است، و بین اینکه ما موضوعی را تصوّر کنیم و یک مفهوم خاصّی را که واقعیّت آن مفهوم با وجود این موضوع در ذهن یا در خارج نسبتی ندارد به دروغ به آن نسبت بدهیم.

بعد ایشان در تعریف «نفس الامر» چنین می‌گوید:

بحدّ ذات الشّیء نفس الامر حدّ و عالم الامر وذا عقل یعدّ

«نفس الامر» به «حدّ ذات شیء» تعریف شده است و گفته‌اند که معنای نفس الامر یعنی «فی حدّ ذاته». تعریف دیگری که از برای نفس الامر شده این است که نفس الامر، عالم امر است و عالم امر عبارت است از عالم عقل کلّی مجرّد.

در شرح این جمله حاجی می‌گوید مقصود از «فی حدّ ذاته» این است که شیء قطع نظر از هر فرضی چنین است. البته درست است اگر بگوییم مقصود از «نفس الامر» همان «فی حدّ ذاته» است و معنای «فی حدّ ذاته» یعنی قطع نظر از فرض هر فرض کننده‌ای، ولی این مقدار بیان، اشکالی را حل نمی‌کند زیرا هر مستشکلی می‌تواند بگوید که ما جز وجود خارجی و وجود ذهنی خبری نداریم، ماورای ایندو صرفا فرض است، پس اگر قضیّه‌ای نه با وجود خارجی قابل انطباق باشد و نه با وجود ذهنی، با نفس الامر هم مطابقت ندارد، پس ما چاره‌ای نداریم از اینکه باب دیگری را باز کنیم و اعتبارات قضایا را در نظر بگیریم که البته آن اعتبارات مربوط به اعتبارات طولی موضوع است؛ یعنی گاهی مرتبه ذات و گاهی مرتبه زائد بر ذات، موضوع قرار داده می‌شود به تفصیلی که در محلّ دیگر گفته خواهد شد، که ما این گونه اعتبارات را «اعتبارات طولی ماهیّت» می‌نامیم.

مطالب گذشته را می‌توان بدین نحو خلاصه کرد:

۱. فلاسفه قدیم صدق و یا حقیقی بودن معلومات و افکار را به مطابقت با واقع تعریف کرده‌اند.

۲. این تعریف اشکالاتی به وجود آورده که در میان فلاسفه اسلامی به نحوی و در میان فلاسفه جدید به نحوی دیگر بیان شده است.

۳. اشکال در میان فلاسفه اسلامی مربوط بود به قضایایی که از مفاهیم منطقی تشکیل می‌شود و قضایای حقیقیّه که در سایر علوم استعمال می‌شود.

۴. فلاسفه جدید در هر موردی از مسائل ریاضی و طبیعی و حتی تاریخ، بیان بالخصوصی دارند.

۵. مطابق بیان فلاسفه جدید، حتی در بعضی قضایای خارجیّه هم اشکال وجود دارد (مثلًا قضایای تاریخی).

۶. فلاسفه قدیم با حفظ تعریف مزبور به حلّ اشکال پرداخته‌اند اما فلاسفه جدید از آن تعریف صرف نظر کرده‌اند.

۷. فلاسفه اسلامی در مقام حلّ اشکال به تقسیم قضایا به خارجیّه و ذهنیّه پرداخته‌اند و مناط صدق هر یک را به طرزی خاص بیان کرده‌اند.

۸. روح جواب قدمای اسلامی این است که واقعیّت و خارجیّت هر چیزی به حسب خودش است.

۹. بیان حاجی در «منظومه حکمت» با «منظومه منطق» متفاوت است و آنچه در منظومه منطق گفته صحیح‌تر است.

۱۰. بیان حاجی در نسبت بین «نفس الامر» و «ذهنی» صحیح نیست و حتّی بیان حاجی بنابراین که خارجیّت هر چیزی به حسب خودش است و هر «ذهنی» از یک نظر خارجی است و حتّی مرتبه قوّه و شأنیّت ماهیّت هم یک نوع خارجیّت است، صحیح نیست.

۱۲. اشکال در مفاد قضایای حمل اوّلی و همچنین در لوازم ماهیّت نیز موجود است و لهذا تقسیم قضایا به سه قسم، برای بیان کافی نیست.

۱۳. این اشکالات از آنجا پدید آمده که توجه به انواع فعالیتهای ذهن نشده. ذهن در حکم مرآة و آینه است. راست و صادق بودن هر آینه به این است که آنچه را که این آینه را در برابر آن قرار داده‌اند حکایت کند و با آن مطابقت کند و امّا چیزی که در برابر آن قرار داده نشده البته نه. مثلًا اگر بگوییم «در روز جمعه آمدیم» صدق قضیّه این است که در روز جمعه آمده باشیم نه در روز پنجشنبه.

غرر هفدهم:

تعلق جعل به وجود

للـربّط و النّفسـيّ الوجـود اذ قسـم   فالجعـل للتّـأليف و البسـيط عـمّ

چون وجود منقسم است به وجود رابط و وجود نفسی
جعل نیز منقسم می‌شود به جعل بسیط و جعل تـألیفی

برای توضیح مطلب، ذکر چندین مقدّمه لازم است:

مقدّمه اوّل

در مباحث گذشته بیان شد که وجود یا مطلق است یـا مقیّـد. در اینجـا همـان مطلب را به تعبیر دیگری ذکر می‌کنیم و می‌گوییم وجود یا نفسـی اسـت و یـا رابـط. «وجود نفسی» همان وجود مطلق است؛ یعنی اینکه اصل موجودیّت یک شیء را اعتبار بکنیم، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان موجود است». در اینجا آنچه ما تصـوّر کـرده و در مقام بیان آن بر آمده‌ایم این است که انسان وجود دارد و معدوم نیست. و «وجود رابط» آنجاست که ما در مقام بیان بودن چیزی چیز دیگر را هستیم، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان نویسنده است». در اینجا آنچه ما تصور کرده و در مقام بیان آن هستیم این نیسـت کـه

انسان هست و وجود دارد، بلکه این است که «انسان هست نویسنده» و «انسان وجود دارد نویسنده».

در قسم اوّل طبیعت انسان، موضوع و وجود (هستی) محمول قرار گرفته ولی در قسم دوم انسان موضوع است و محمول نویسندگی است و وجود بین موضوع و محمول رابط واقع شده است. پس معلوم شد که وجود گاهی صلاحیّت دارد که معنای اسمی باشد و به عبارت دیگر معنای فی نفسه باشد و محمول واقع شود و گاهی وجود معنای حرفی است و معنای لافی نفسه است و رابط بین دو معنا واقع می‌شود.

مقدّمه دوم

کلمه «جعل» که در اینجا آمده است در لغت به معنای قرار دادن است، مثل اینکه می‌گوییم فلان قانون و فلان قاعده را فلان شخص قرار داد[1]، و یا می‌گوییم: «من زید را از طرف خودم وکیل قرار دادم» و در اصطلاح فلسفی، «جعل» [جز علّیت] معنایی ندارد[2].

پس جعل یعنی موجود کردن علّتی معلولی را، و آنچه در اینجا مورد بحث است این است که آیا جعل یا علیّت (یا هر چه که می‌خواهید نام بگذارید مثل «تکوین» یا «خلق» یا «آفرینندگی» یا «ایجاد» و هر چه از این قبیل است) به وجود تعلّق می‌گیرد یا به ماهیّت و یا به نسبت بین ایندو؟ و از این جهت است که این بحث از یک نظر با باب «علّت و معلول» ارتباط پیدا می‌کند زیرا مربوط به بیان حقیقت علت و معلول است، و از یک نظر دیگر با باب «وجود و عدم» ارتباط پیدا می‌کند زیرا بحث در این است که آیا جعل به وجود تعلّق می‌گیرد یا به ماهیّت و یا به نسبت بین ایندو – که اصطلاحا «صیرورت» نامیده می‌شود – و لهذا در این کتاب نیز در دنبال مباحث وجود و عدم ذکر شده است.

۱. در آیه کریمه قرآن که می‌فرماید: «و جعلنا من الماء کلّ شیء حیّ» از این موارد است.

۲. بعداً خواهیم گفت که علّیت یا اعدادی است و یا ایجابی، و خواهیم گفت که علت یا فاعلی است و یا غائی، یا مادی و یا صوری، و شک نیست که بحث «جعل» مربوط به علت فاعلی ایجابی است.

مقدّمه سوم

در مقدّمه اول گفته شد که وجود یا نفسی است یا رابط، و به تعبیر دیگر وجود یا مطلق است یا مقیّد؛ اکنون می‌گوییم به همان دلیل که وجود بر دو قسم است، و به بیان دیگر، به همان دلیل که اشیاء دو حالت دارند: یک حالت فی نفسه و یک حالت دیگر اینکه چیزی چیز دیگر باشد، قهراً نوع تأثیر علّت در معلول دو گونه است، زیرا علّت که مؤثّر در معلول و جاعل معلول است یا به این نحو است که به ماهیّتی که در ذات خود موجود نیست وجود می‌دهد، و یا به این نحو است که شیء موجودی را از حالی به حالی می‌برد و صفتی را که ندارد به او می‌دهد. مثلًا فرض کنید یک وقت علّتی نوع علّیت و تأثیرش این است که جسم ایجاد می‌کند و یک وقت نوع تأثیر علّت به این طور است که به جسم شکل خاص یا رنگ خاص یا مثلًا حرارت می‌دهد. در قسم اول نوع تأثیر علت عبارت است از ایجاد جسم، و در قسم دوم نوع تأثیر عبارت است از ایجاد کردن جسم را به این یا به آن شکل.

و لهذا می‌گویند که علّیت یا جعل (یا هر چه می‌خواهید نام بگذارید) بر دو قسم است: یا «بسیط» است یا «تألیفی». قسم اوّل که عبارت است از اصل ایجاد شیء، «جعل بسیط» است، و قسم دوم که عبارت است از قرار دادن چیزی چیز دیگر را، «جعل تألیفی» است.

مقدّمه چهارم

شک نیست که جعل مجرّدات- یعنی اموری که نه مادّی هستند و نه تعلّقی به مادّه دارند- جعل بسیط است؛ یعنی در مجرّدات جعل تألیفی معنی ندارد مگر به اعتبار، و مقصود این است که مجرّدات قطعا مورد دو جعل واقع نمی‌شوند و به جعل واحد اصل وجود و کمالات وجود را دارا هستند. آری، مانعی ندارد که همان طوری که ما دو نحو قضیّه در مورد مجرّدات می‌توانیم اعتبار بکنیم (قضیه بسیطه به اعتبار اصل وجود و قضیّه مرکّبه به اعتبار کمالات وجود) همین طور می‌توانیم دو جعل اعتبار بکنیم، ولی در واقع و نفس الامر دو جعل واقعی در اینجا وجود ندارد.

و امّا در مورد مادّیّات، مطابق آنچه از نظریّات حکما استفاده می‌شود خود مادّۀ المواد (هر چه باشد) مجعول به جعل بسیط است ولی صور و اعراض، مجعول به جعل تألیفی هستند و بنابراین جعل بسیط مساوی است با آنچه در اصطلاح حکما «ابداع» نامیده می‌شود و جعل تألیفی مساوی است با آنچه در یک اصطلاح خاص «تکوین» نامیده می‌شود.

ولی در اینجا می‌توان گفت که بنا بر حرکت در جوهر، جعل صور جوهریّه نیز به نحو جعل بسیط است و جعل بسیط مساوی با ابداع نیست، و حتی می‌توان گفت که جعل تألیفی به این معنی که مستقلّ از جعل بسیط باشد حقیقت ندارد و همان طوری که در مجرّدات جعل تألیفی یک اعتبار بیش نیست در مادّیّات نیز همین طور است، ولی این بحث دامنه طولانی دارد که در اینجا مفصّلا نمی‌توان وارد شد. در مقدّمه پنجم و یازدهم به آن اشاره خواهد شد.

مقدّمه پنجم

اگر فرض کنیم علّتی که نام او «الف» است یک معلول خاص را به وجود آورد که نام آن معلول «ج» است، در آن صورت اینجا یک واحد معلول خواهیم داشت، زیرا فرض این است که علّت مفروض، یک واحد خارجی را به وجود آورده که ما نام آن واحد خارجی را «ج» گذاشته‌ایم[1].

وقتی که نظر به این واحد معلول می‌کنیم می‌بینیم که ذهن ما درباره این شیء تصوّر خاصّی دارد که او را از سایر اشیاء متمایز می‌سازد و البته این تمایز ناشی از نحوه واقعیّت خود آن شیء خارجی است و به حسب این ادراک بالخصوص است که ذهن ما نام بالخصوص به هر شیء می‌نهد، یکی را به نام «ج» و یکی را به نام «د» و هر چیزی را به نام خاصّی می‌نامد. در عین حال که ذهن این ادراک بالخصوص را از آن شیء دارد ادراک دیگری هم از آن دارد و آن اینکه این شیء موجود شد و وجود پیدا کرد. پس ما درباره «ج» که معلول مفروض است دو تصوّر داریم[2]: یکی این تصوّر که

۱. و اگر فرضا معلول، کثیر باشد باز هم بیان فوق جاری است زیرا هر کثیر از واحدها فراهم شده است.

۲. رجوع شود به مبحث «زیادت وجود بر ماهیّت».

«ج» است و یکی این تصوّر که موجود است و لهذا می‌گوییم کـه «ج موجـود اسـت». پس در اینجا موضوعی داریم «ج»، و محمولی داریم «موجودیت»، و قهراً چون در اینجا قضیّه‌ای تشکیل شده پس نسبتی هم بین موضوع و محمول برقرار اسـت. پـس معلـوم می‌شود که ذهن ما از یک واحد موجود احیانا می‌تواند معانی کثیره‌ای انتزاع کند؛ یعنی یک شیء که در خارج واحد است و هیچ گونه کثرتی ندارد، در ذهن احیانا عناوین و صور متعدّده‌ای پیدا می‌کند. به این ترتیب قهراً این مسأله مطرح می‌شود که چون علت مفروض، بیش از یک واحد تولید نکرده است پس یا این است که آنچـه علّـت تولیـد کرده با هیچیک از این معانی کثیره ذهنی قابل انطباق نیست، و یا فقط بـر یکـی قابـل انطباق است و بقیّه صرفا اعتبار ذهن است، و یا آنکه همه بر او بالذات انطباق دارنـد و او مصداق بالذات همه اینهاست. شقّ اوّل و شقّ سوم به دلائلی که در جای دیگر باید گفته شود باطل است، باقی می‌ماند شقّ دوم و بنابراین این بحث به این صورت مطرح می‌شود که اگر علّتی معلول «ج»[1] را به وجود آورد آیا آن چیزی که مولود و اثر بالذات علّت است وجود «ج» است یا ماهیّت «ج» (یعنی نفس «ج» بودن) و یا نسبت بین «ج» و وجود که نامش «صیرورت» است؟

البتّه در اینجا این سؤال هم جای طرح دارد که آیا این بحث در قضایای مرکّبه و در مورد وجود رابط هم جاری است یا نه؟ از کلمات قوم در این مورد چیزی استفاده نمی‌شود، اما قدر مسلّم این است که در مورد جعل تألیفی، اینکه جعـل بـه صـیرورت تعلّق می‌گیرد معنا ندارد، بلکه در وجود رابط، ماهیّت نیز معنا نـدارد، پـس قطعـا ایـن بحث در جعل تألیفی صادق نیست.

نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد این است که بنا بر اعتباریّت وجود، شـک نیست که وجود، دو اعتبار دارد: اعتبار «فی نفسه» و اعتبار «رابط»؛ ولی بنا بـر اصـالت وجود، وجود رابط و فی نفسه معنای دیگری پیدا می‌کنند که عبارت اسـت از «وجـود تعلّقی و فقری» و «وجود مستقل و وجوبی»، و بعلاوه بنا بر اصـالت وجـود، همـین دو اعتبار نیز در مفهوم وجود (و نه در حقیقت وجود) صادق است. البتّه کاملا واضح است که اگر مقصود از وجود رابط و نفسی در اینجا صرفا دو نوع معنا و مفهوم از وجود باشد

---

۱. «ج» در اینجا کنایه است از ماهیت اشیاء یعنی همان معنای ادراکی که ذهن از هر شیء دارد و به حسب آن معنا او را شیء بالخصوص می‌داند در مقابل سایر اشیاء مثل انسانیت و فرسیت و غیر اینها.

این بحث که جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل تألیفی و در هر دو مورد جعل به وجود تعلّق می‌گیرد با این تفاوت که در جعل بسیط جعل به وجود فی نفسه تعلّق می‌گیرد و در جعل مرکّب به وجود رابط، دیگر موردی نخواهد داشت. پس جای این هست که سؤال بکنیم آیا طرح مسأله «جعل» از طرف اصالت وجودی‌ها به این صورت (یعنی منقسم کردن جعل به دو قسم بسیط و تألیفی) یک نوع پیروی بی اساس از منکرین اصالت وجود نیست[۱]؟!

مقدّمه ششم

در محلّ خود گفته شده است که مناط احتیاج به علّت، امکان است و بنابراین جعل بسیط که جعل وجود فی نفسه است فقط در جایی صورت می‌گیرد که شیء، ممکن الوجود فی نفسه باشد مثل انسان و سایر انواع این عالم، و اما اگر شیء واجب الوجود فی نفسه باشد یعنی نحوه وجودش نحوی باشد که عدم بر او محال باشد، و یا اگر شیء ممتنع الوجود فی نفسه باشد مثل ثانی واجب الوجود (شریک الباری) و یا مثل اجتماع نقیضین که تحقّق پیدا کردن و موجود شدنش محال است، در این صورت معنا ندارد که مورد تأثیر علّت واقع شود. پس چیزی که وجودش ضروری است و عدمش محال، نه ممکن است که وجودش معلول علّتی باشد و نه عدمش، و چیزی هم که وجودش محال است و بالنتیجه عدمش ضروری است نه ممکن است وجودش معلول علّتی واقع شود و نه عدمش؛ تنها چیزی می‌تواند در وجود یا عدم مستند به علت باشد که موجود بودن و معدوم بودنش هیچکدام ضروری نباشد. و همین طور است در مورد جعل تألیفی. گاهی هست که چیزی صفتی را به نحو ضرورت دارد و محال است که آن صفت از وی سلب شود. مثلًا زوجیّت از لوازم اعداد زوج مثل ۴ و ۶ و غیره است؛ یعنی محال است که عدد ۴ یا عدد ۶ مثلًا، محقّق بشود و زوجیّت نباشد؛ و همچنین فرد نبودن از لوازم ذات ایندو است یعنی محال است که این دو عدد مثلًا، محقّق بشوند با صفت فردیّت. پس روی این جهت، زوج بودن و همچنین فرد نبودن از برای عدد ۴ و ۶ و امثال اینها قابل جعل و علّیت نیست؛ و همچنین است

---

۱. رجوع شود به مقدّمه یازدهم.

مثلًا خاصیّت مساوی بودن سه زاویه مثلّث با دو قائمه و امثال اینها.

جعل تألیفی فقط در موردی ممکن است محقّق شود که یک شیء نسبتش با وجود صفتی و عدم آن صفت علی السّوی باشد؛ در این صورت واجد شدن آن شیء آن صفت را محتاج به وجود علّت خارجی است، مثل حرکت کردن یک جسم معیّن در یک جهت معیّن، که جسم در ذات خود نه اینطور است که باید این حرکت بالخصوص را انجام بدهد و نه اینطور است که باید انجام ندهد؛ در این صورت اگر جسم آن حرکت بالخصوص را پیدا کرد قطعا مستند به یک علّت خارجی است. و البته ممکن نیست که بگوییم علّت این صفت غیر ذاتی خود جسم است زیرا خلف است و خلاف مفروض ماست که گفتیم این صفت از لوازم ذات موصوف نیست، و به تعبیر دیگر اتّحاد فاعل و قابل در فعل و قبول‌های خارجی و عینی محال است.

به همین دلیل است که اگر ببینیم جسمی حرکت می‌کند، مثلًا اتومبیل راه می‌رود یا ستارگان در مدارهای بالخصوص حرکتهای معیّنی را انجام می‌دهند و یا یک ذرّه در داخل یک اتم به نحو خاص حرکت می‌کند، از خود می‌پرسیم که چرا حرکت می‌کند؟ این «چرا» سؤال از علّت است و به تعبیر دیگر سؤال از جعل تألیفی و علّت تألیفی قضیّه است. ولی ما هرگز از خود یا دیگران نپرسیده‌ایم که «چرا عدد ۴ زوج است و عدد ۵ فرد؟» یا نپرسیده‌ایم که «چرا سه زاویه مثلّث کمتر یا بیشتر از دو قائمه نیست؟»[1] و اساساً ذهن، خود را نیازمند به این سؤال نمی‌داند زیرا می‌داند همان ۴ بودن کافی است برای زوج بودن و همان مثلّث بودن کافی است برای مساوی بودن زوایای مثلّث با دو قائمه.

و به تعبیر دیگر یک وقت هست که برای یک چیز دو راه باز است: می‌تواند در این راه برود و می‌تواند به آن راه دیگر برود؛ در اینجا اگر در یک راه بالخصوص رفت قطعا یک علّت خاصّی از خارج دخالت کرده است. مثلًا اگر در یک سطح مستوی، دایره‌ای را فرض کنیم و گلوله‌ای را روی نقطه مرکزی این دایره فرض نماییم، به هر تعداد شعاع که از مرکز دایره به محیط بتوان فرض کرد، خطّ سیر برای این گلوله نیز فرض می‌شود، بنابراین اگر این گلوله یکی از شعاعها را در حرکت خود انتخاب کرد قطعا یک علّت خارجی (گو اینکه ما نتوانیم او را تشخیص بدهیم) وجود داشته است؛ ولی در

۱. البته در فضای اقلیدسی و نه در سایر فضاهای هندسی.

همین مثال بین محیط دایره و هر یک از شعاعهای کمان دایره یک نسبت معیّنی هست که مثلًا «محیط دایره برابر است با حاصلضرب قطر دایره در عدد پی» و این یک وجه بیشتر ندارد یعنی در اینجا معنی ندارد که گفته شود «چرا محیط دایره بیشتر و یا کمتر از این مقدار نیست؟».

مقدّمه هفتم

منطقیّین اصطلاحی دارند و می‌گویند هر معنا که بر یک فرد حمل می‌شود یا از ذات و ماهیّت آن فرد خارج نیست و یا خارج است. اگر خارج نبود، مثل حیوانیّت و یا ناطقیّت نسبت به انسان، این را «ذاتی» می‌نامند و اگر خارج از ذات و ماهیّت بود و در قوام ماهیّت دخالت نداشت (به شرحی که در منطق بیان شده) این را «عرضی» می‌نامند، مثل ضاحک بودن نسبت به انسان. آنگاه می‌گویند «عرضی» بر دو قسم است: یا «عرضی لازم» است یعنی غیر قابل انفکاک است و یا «عرضی مفارق» یعنی قابل انفکاک. اوّلی مثل زوجیّت نسبت به اربعه، و دومی مثل ضاحکیّت برای انسان.

در اینجا باید اشاره کرد که گاهی به عرضی لازم هم در اصطلاح دیگری از اصطلاحات منطقیّین «ذاتی» گفته می‌شود. در این حال آنچه در اصطلاح گذشته «عرضی لازم» خوانده شده بود، در این اصطلاح «ذاتی» نامیده می‌شود و مثلًا گفته می‌شود: «زوجیّت، ذاتی چهار است». این است که همیشه در منطق گفته می‌شود که «ذاتی» دو اصطلاح دارد: یکی ذاتی باب «ایساغوجی» (یعنی کلّیّات خمس) که مقصود همان اصطلاح اوّل است یعنی چیزی که خارج از ذات چیز دیگر نیست، عین ذات یا جزء ذات است[1]؛ و گاهی گفته می‌شود ذاتی باب «برهان» یعنی چیزی که از ذات قابل انفکاک نیست، خواه از آن جهت که خارج از ذات نیست و یا از آن جهت که لازم لاینفکّ ذات است، و این اصطلاح دومی است که اینجا اشاره کردیم.

حالا که دو اصطلاح معلوم شد می‌گوییم همان طوری که در مقدّمه ششم بیان شد جعل تألیفی تنها در موردی متصوّر است که [آن] مورد، اتّصاف شیء به یک امر عرضی ممکن الانفکاک باشد؛ در امور غیر قابل انفکاک، خواه خارج از ذات و خواه

۱. یعنی نوع و جنس و فصل.

غیر خارج از ذات، جعل متصوّر نیست. بنابراین جعل ذات برای ذات معنا ندارد یعنی معنی ندارد که ما مثلًا انسان را انسان قرار بدهیم زیرا انسان بالضروره انسان است؛ یعنی چیزی که مفروض الانسانیّه است دیگر معنی ندارد که انسانیّت برای او قرار داده بشود، عینا مثل اینکه چوب راستی را به دست کسی بدهید و بگویید: «این را راست کن». به حکم بداهت عقل، هر کسی می‌گوید مستقیم را نمی‌شود مستقیم کرد زیرا مستقیم هست. و یا مثل این است که عالم به یک مسأله‌ای را بخواهیم تعلیم بکنیم. و به تعبیر دیگر انسان را انسان قرار دادن عین فرض تحصیل حاصل است. و همان طوری که انسان را نمی‌شود انسان قرار داد، نمی‌شود انسان را حیوان یا ناطق قرار داد زیرا فرض انسانیّت نمی‌شود مگر آنکه حیوان و ناطق بوده باشد؛ و همچنین چهارتا را نمی‌شود زوج کرد زیرا نمی‌شود که چهارتا زوج نباشد. بلی، می‌شود به طور جعل تألیفی چوب را که راست نیست راست کرد و یا انسان را تعلیم کرد و یا نطفه را انسان کرد و یا جسم را حرارت داد و یا به جسم حرکت داد (حرکت عرضی)، زیرا عالم بودن برای انسان، و راست بودن برای چوب، و حرکت یا حرارت برای جسم، اموری هستند قابل انفکاک، بر خلاف عالم بودن برای عالم به همان چیز، و راست بودن برای یک جسم مستقیم، و حرارت داشتن برای یک جسم حارّ، و حرکت داشتن برای یک جسم متحرّک، که اموری غیر قابل انفکاک هستند؛ و این است معنای این بیت که می‌گوید:

فی عرضیّ قد بدا مفارقا لا غیر بالجعل المؤلّف انطقا

تنها در مورد عرضی مفارق، جعل مؤلّف را صحیح
بدان و در غیر عرضی مفارق بدان که صحیح نیست

در حقیقت مفاد این شعر این است که مناط احتیاج به جعل تألیفی، امکان نسبت ثبوت محمول از برای موضوع است، و اگر آن طوری که ما در مقدّمه ششم مستقیما بحث را روی امکان آوردیم بیان شود تا شامل جعل بسیط و تألیفی هر دو بشود بهتر خواهد بود کما اینکه بهتر است ما مقدّمه ششم و هفتم را یکی قرار دهیم.

مقدّمه هشتم

هر چند این مقدّمه، و شاید بعضی مقدّمات دیگر هم، مقدّمه مطلب در تحقیق حقیقت جعل نیست بلکه از مسائل مربوط به این باب است، ولی ما در اینجا به عنوان مقدّمه ذکر می‌کنیم. این مطلب که در مقدّمه هفتم گفته شد که مثلًا انسانیّت از انسان و حرارت از جسم حارّ و حرکت از جسم متحرّک و یا مثلًا ناهقیّت از حمار قابل انفکاک نیست، نباید مبدأ این اشتباه شود که پس انسان معلول هیچ علتی نیست و ممکن الوجود نیست، پس انسان همیشه در جهان بوده و همیشه خواهد بود و هر شیء هر حالتی که دارد این حالت را برای همیشه خواهد داشت و همیشه داشته است؛ بلکه در اینجا مقصود معنای دیگری است که از یک تجزیه و تحلیل دقیق عقلانی نتیجه می‌شود. توضیح اینکه در این گونه موارد منظور این است که اگر چیزی را مثلًا «انسان» فرض کردیم این چیز در عین اینکه انسان است و مادام که انسان است، انسانیّت یا حیوانیّت یا ناطقیّت به ضرورت و بدون دخالت علّتی از علل برای او ثابت و مسلّم است و این منافات ندارد با اینکه موجود بودن از برای انسان امکان داشته باشد نه ضرورت، و منافات ندارد با اینکه انسان در وجود خودش معلول باشد، و همچنین منافات ندارد با اینکه انسان در زمانی موجود باشد و در زمان دیگر موجود نباشد؛ و یا اگر گفتیم که مثلًا ناهقیّت از برای حمار ضروری است، معنایش این است که چیزی که حمار است مادام که ذات او باقی است ناهقیّت برای او ثابت و مسلّم است، و این هم نه منافات دارد با اینکه حماریّت و ناهقیّت در موجود بودن، معلول علّتی باشد و نه منافات دارد با اینکه موجودی که در یک زمان دارای صفت حماریّت و ناهقیّت بوده در زمان دیگر به واسطه تکامل مثلًا، صفتی مضادّ صفت ناهقیّت داشته باشد. این قضیّه منطقی نه با اصل اوّل که «اصل احتیاج به علّت در وجود» است منافات دارد و نه با اصل دوم که «اصل تکامل نوعی موجودات» است منافات دارد. آری، اگر کسی در اصول فلسفی خود (نه منطقی، زیرا مربوط به منطق نیست) قائل به اصالت ماهیّت شد، از آن جهت می‌تواند منکر اصل دوم بشود ولی این ربطی به این بحث منطقی ندارد.

این جمله که از شیخ الرئیس معروف است که می‌گوید: «**ما جعل اللّه المشمشة**

مشمشة بل اوجدها» (خدا زرد آلو را زرد آلو نکرد بلکه زرد آلو را ایجاد کرد) ناظر به همین مطلب است؛ یعنی ناظر به عدم منافات ضرورت ذات از برای ذات با احتیاج ذات در موجودیّت به علت است و قهراً منافاتی نیست که ثبوت ذات از برای ذات چون ضروری است دائم باشد ولی موجود بودن ذات موقّت بوده باشد. در مورد هر موجودی که ما فکر می‌کنیم و رابطه آن موجود را با ذاتیّات آن موجود می‌سنجیم این رابطه، ضروری و دائم است و در عین حال منافات ندارد که رابطه این شیء با موجودیّت، نه ضروری باشد و نه دائم. در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که «دوام» عبارت است از اینکه چیزی در همه زمانها بوده باشد یعنی منطبق بشود [بر] رشته لایتناهی زمان، و در صورتی که وجود یک شیء، موقّت باشد چگونه ممکن است که ذاتیّات این شیء برای این شیء، دائمی و در همه زمانها ثابت باشد؟ آری، اگر ما قائل باشیم به ثبوت معدومات ممکنه و به ماهیّت منفکّ از وجود خارجی و ذهنی، ممکن است گفته شود که رفع اشکال می‌شود ولی اوّلا ماهیّت منفکّ از وجودین، به اقرار جمیع حکما غلط است و ثانیا این اشکال در مورد ممتنعات هم جاری است زیرا این ضرورت و این دوام در مورد ممتنعات هم هست، مثل ضرورت امتناع تحقّق برای «تناقض» و ضرورت امتناع تحقّق «شریک الباری» و امثال اینها.

اکنون در جواب این اشکال می‌گوییم که هر چند آنچه از ظاهر کلمات منطقیّین و مخصوصا متأخّرین آنها نمودار می‌شود این است که دوامی که «جهت» قضایاست عبارت است از اشغال جمیع زمانهای لایتناهی و لهذا می‌بینیم که تنها به حرکت فلک و احیانا به حرکت جوهری اجسام مثال می‌زنند، ولی می‌توان گفت که معنای «دوام» این نیست و چون در قضیّه دائمه، «دوام مادام الذات» مقصود است پس معنای دوام این است که مادامی که ذات موضوع موجود است این محمول از برای موضوع همیشه ثابت است؛ یعنی همیشگی، همیشگی نسبی است نه همیشگی مطلق. مثلًا در مثال معروف «خاصیّت سفیدی، زدن چشم است» ـ که به «تفریق بصر» تعبیر می‌شود ـ می‌توانیم بگوییم هر سفیدی برای چشم زننده است همیشه، و البته معنایش این است: مادامی که سفیدی موجود است همیشه خاصیّت زنندگی موجود است. در مقابل، در قضیّه عرفیّه عامّه، «ثبوت مادام الوصف» است نه مادام الذات، و بعلاوه به وجه دیگری در مطلق قضایای دائمه، همیشگی به معنای مطلق نه نسبی ـ یعنی همیشگی‌ای که جمیع زمانها را اشغال کند ـ موجود است و آن همیشگی در صدق است؛ یعنی وقتی که

می‌گوییم مثلًا «عدد ۴ زوج است» هر چند عدد ۴ گاهی هست و گاهی نیست ولی این قضیّه ازلا و ابدا صادق است؛ یعنی در جمیع زمانها صادق است که «عدد ۴ زوج است» و بنابراین مانعی ندارد که یک قضیّه از یک نظر «وقتیّه» باشد و از نظر دیگر «دائمه»، به همین معنا که گفتیم. مثلًا اگر بگوییم: «ماه در وقتی منخسف می‌شود که زمین بین او و خورشید حائل شود» و یا اگر بگوییم: «زید در روز جمعه ایستاد» در اینجا اگر نظر به ثبوت انخساف برای ماه و ایستادن برای زید بکنیم، موقّت است ولی از نظر دیگر یعنی اگر نظر به صدق این قضیّه بنماییم این هر دو قضیّه، دائمه است؛ یعنی برای همیشه صادق است که ماه در وقت حائل شدن زمین منخسف است و برای همیشه صادق است که زید در روز جمعه ایستاده است. و نقطه مقابل دائمه به این معنا، قضایایی است که صدق آن قضایا موقّت است. این قضایا، قضایای «اعتباریّه» است یعنی قضایایی که مربوط به اعتبارات اجتماعی است، مثل اینکه می‌گوییم «من مالک این قلم هستم». در این گونه قضایا حتی از لحاظ صدق نیز دوام نیست به تفصیلی که در جای دیگر باید بحث شود؛ و ما از این اصل، در بسیاری از مسائل اصول فقه و قواعد فقه نتایج مهمّی می‌گیریم.

مقدّمه نهم

این مقدّمه نیز متمّم مقدّمه هفتم است. در مقدّمه هفتم رسیدیم به اینجا که ذاتیّات قابل جعل نیستند و تنها عرضیّات مفارق هستند که قابل جعل و تعلّق علّیت می‌باشند. در نظر ابتدائی، در اذهان چنین وارد می‌شود که حقایق عالم بعضی قابل معلولیّت و مجعولیّت و بعضی دیگر غیر قابل مجعولیّت و معلولیّت‌اند؛ ولی وقتی که روح این مطلب را بشکافیم می‌بینیم همه این اموری که غیر قابل مجعولیّت هستند اموری هستند که در حقیقت بین آنها و بین آن چیزی که می‌بایست اینها برای آنها جعل تألیفی بشوند[1] تعدّدی و کثرتی در واقع وجود ندارد، این کثرت را صرفا ذهن ما ساخته

---

۱. چون این مطلب مربوط به جعل تألیفی بود نه جعل بسیط. در جعل بسیط به صورت دیگری نظیر این اشکال و جواب هست زیرا مثلًا اگر بگوییم وجود اصل است و معلول نیست، پس ماهیّت حقیقتی است لا مجعول؛ و جواب همان جواب است.

است، پس در واقع چیزی نیست که بحث از مجعولیّت یا لا مجعولیّت آن بشود. اینکه می‌گوییم «قابل جعل نیست» در حقیقت این معنی را می‌دهد که او واقعیّتی ندارد، و امّا در اموری که می‌گوییم قابل جعل تألیفی است یعنی عرضی مفارق است، آن عرضی واقعیّتی ماوراء واقعیّت مجعول له دارد و لهذا هر جا که چیزی برای چیز دیگر ثابت می‌شود [و] در واقع و نفس الامر آن چیز واقعیّتی از خود دارد، احتیاج به جعل نیز دارد، ولی در مواردی که واقعیّتی از خود ندارد مجعولیّت نیز وجود ندارد. در اینجا سؤالی هست و آن اینکه در بعضی موارد در عین اینکه لزوم هست، مجعولیّت و معلولیّت نیز هست؛ مثلًا هر معلولی لازم لا ینفکّ علّت است. جواب این است که آنجا که گفته می‌شود تنها در عرضی مفارق جعل است نه در ذاتی و نه در عرضی لازم، قهراً سخن در جعل تألیفی است و اینکه گفته شد «لوازم، غیر مجعول‌اند» مقصود عرضیهای لازم است نه مطلق آنچه اطلاق «لازم» بر آن می‌شود، و شک نیست که معلول که لازم علّت است عرضی علّت نیست بلکه صفت و حالت علّت است و اگر احیانا در مورد معلول به «شأن» و یا «صفت» تعبیر می‌شود به معنای دیگری است؛ و امّا اینکه جعل تألیفی جدا و مستقلّ از جعل بسیط مقصود هست یا نیست مطلب دیگری است که مکرّر به آن اشاره کرده و می‌کنیم.

مقدّمه دهم

علّیت به معنای اعمّ یعنی دخالت داشتن چیزی در تحقّق چیزی به طوری که اگر شیء اوّل نباشد شیء دوم تحقّق پیدا نمی‌کند، و امّا علّیت در این بحث که مرادف «جعل» است به معنای علّت فاعلی است یعنی علّت موجده. پس حقیقت علّت در اینجا یعنی وجود دادن چیزی به چیزی؛ امّا چون ذهن انسان با محسوسات مأنوس است و از روی آنها قیاس می‌کند، ممکن است در مورد وجود دادن علت معلول را، چنین تصوّر کند که در اینجا نیز مانند وقتی که شخصی به شخص دیگر جامه‌ای را اهدا می‌کند، پنج امر مستقل وجود دارند که عبارتند از:

علّیت	اهدای هدیه
۱. وجود دهنده	۱. هدیه دهنده

۲. وجود گیرنده	۲. هدیه گیرنده
۳. وجود	۳. هدیه (جامه)
۴. دادن علّت، وجود را به گیرنده وجود	۴. عمل دادن هدیه از سوی هدیه دهنده
۵. گرفتن معلول، وجود را از علّت	۵. عمل گرفتن هدیه از سوی هدیه گیرنده

شک نیست که این قیاس، باطل است زیرا در مورد مثال بخشش، یک موجود (شخص بخشنده) به موجود دیگری (شخص گیرنده بخشش) موجود سومی را (جامه که مورد بخشش است) می‌دهد و حال آنکه بالبداهه در مورد علّت و معلول این طور نیست زیرا اوّلًا اگر معلول با قطع نظر از عمل و فعل علّت، موجودی باشد از موجودات، پس احتیاجی به علت نخواهد داشت، و ثانیاً نسبت وجود معلول به معلول از قبیل نسبت جامه به شخص گیرنده نیست، زیرا شخص گیرنده با قطع نظر از جامه، حقیقت و واقعیّتی است و امّا معلول قطع نظر از وجود و با فرض انفکاک از وجود نمی‌تواند واقعیّتی از واقعیّتها باشد (چه بنا بر اصالت وجود و چه بنا بر اصالت ماهیّت).

پس، از این مقدّمه معلوم شد که در باب ایجاد چیزی چیزی را، عوامل متعدّد و متکثّری به نام «موجد» و «موجَد» و «وجود» و «ایجاد» و «انوجاد» موجود نیست بلکه بیش از دو واقعیّت در واقع و نفس الامر نمی‌تواند موجود باشد که یکی را «علّت» و دیگری را «معلول» می‌نامیم و بعد از تحلیل عقلی و محاسبه خاصّ عقلی به این نتیجه می‌رسیم که معلول باید در ذات خود، هم موجد و هم ایجاد و هم وجود [و هم انوجاد] باشد؛ یعنی وجود و ایجاد و موجد و انوجاد در واقع و نفس الامر تعبیرات مختلفی است از یک حقیقت و یک واقعیّت که به آن نام «معلول» می‌دهیم. اجمال این بیان اینکه علّت که به معلول وجود می‌دهد نه اینطور است که وجود را که قطع نظر از دادن علّت، «وجود» است برمی‌دارد و به معلول می‌دهد بلکه معلول با همین عمل ایجاد، معلول می‌شود و ایجاد کردن هم برداشتن وجود و منتقل کردن به دیگری نیست بلکه ایجاد کردن که فعل و افاضه علّت است عین وجود و تحقّق یافتن معلول است.

همین بیان که مبنی بر وحدت «ایجاد» و «وجود» است برای ما کافی خواهد بود که بفهمیم حق با اصالت وجودی‌هاست که می‌گویند اصالت از آن وجود است هم در جعل و هم در تحقّق؛ زیرا معلوم شد که معلول و مجعول، حقیقتی است که در ذات خود

عین موجد و عین ایجاد است و آن داده شده‌ای که می‌تواند در عین حال عین دادن باشد وجود است و جز با فرض اصالت وجود معنا ندارد زیرا «الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی».

این برهانی است که ما اقامه کرده‌ایم و شاید با برهان قوم قابل انطباق باشد.

مقدّمه یازدهم

در مقدّمه پنجم، در اینکه بحث معروف «جعل»[1] در جعل تألیفی جاری باشد تردید کردیم. اکنون می‌گوییم بنا بر اصالت وجود در جعل و در تحقّق، حقیقت ایجاد عین حقیقت وجود است و چگونه ممکن است ما حقیقت ایجاد را تقسیم بکنیم به ایجاد فی نفسه و ایجادی که رابط است؟ زیرا هر ایجادی را در نظر بگیریم حقیقتش رابط است پس دو نوع ایجاد نمی‌توانیم داشته باشیم، و بنا بر اینکه وجود، مجعول است و وجود عین ایجاد است چنین به نظر می‌رسد که ما دو نحوه جعل و دو نحوه وجود و دو نحوه ایجاد نداریم.

حقیقت مطلب این است که در مواردی که توهّم می‌شود که جعل تألیفی وجود دارد مثل مورد جعل صورت برای مادّه و جعل عرض از برای موضوع، جز جعل بسیط چیز دیگر نیست؛ یعنی چنین نیست که بتوان چیزی را مفروض الوجود گرفت و چیز دیگری را برای او جعل کرد و به تعبیر صحیح‌تر او را چیز دیگر قرار داد بدون آنکه پای جعل بسیطی در کار باشد و بدون آنکه افاضه وجود به نفس آن شیء مفروض بشود، چیزی که هست خود جعل بسیط بر دو قسم است: یا جعل وجود ثابت است و یا جعل وجود سیّال، و در آنجا که جعل وجود سیّال است چون از برای آن شیء در مراحل مختلف، معانی و ماهیّات کثیره اعتبار می‌شود و شؤوون و جلوات متعدّده پیدا می‌کند و ذهن کثرت ساز انسان مرتبه‌ای را از مرتبه دیگر، و جلوه را از متجلّی جدا می‌سازد و به صورت شیء مباین اعتبار می‌کند، در بادی نظر چنین توهّم می‌کنیم که چیزی مفروض گرفته شده است و مورد تعلّق جعل و علّیت، شدن این چیز است چیز دیگر به نحو تألیف، در صورتی که این اعتباری است از نفس شدن خود شیء.

---

[1]. یعنی اینکه «آیا جعل به وجود تعلّق می‌گیرد یا به ماهیّت یا به صیرورت؟»

چیزی که شاید در نظرها مشکل جلوه کند این است که در حرکتهای عرضی– که اموری عرضی و غیر دائم هستند و گاه هستند و گاه نیستند و حس هم شاهد است که این حرکات، معلول عللی هستند که آن علل فقط علّت این حرکات عرضی می‌باشند نه علّت ذات متحرّک– علل این حرکات، علل تألیفی هستند نه علل بسیط؛ ولی جواب این شبهه نیز در مباحث «حرکت» داده شده است.

در اینجا نکته دیگری هست که فقط به اشاره از آن می‌گذریم و آن این است که در کلام حاجی سبزواری چنین آمده است: «للرّبط و النّفسیّ الوجود ...» که چون جعل منقسم می‌شود به جعل بسیط و جعل مرکّب (و مقصود ایشان از «جعل مرکّب» همان جعل تألیفی است) و از طرفی دیگر باز جعل منقسم می‌شود به جعل بالذات و جعل بالعرض– یعنی جعل حقیقی و جعل مجازی– و از طرف دیگر در باب اینکه آیا وجود مجعول است و یا ماهیّت و یا صیرورت، سه احتمال هست، پس مجموعا دوازده احتمال می‌شود:

۱. جعل وجود بالذات به جعل بسیط
۲. جعل وجود بالذات به جعل مرکّب
۳. جعل وجود بالعرض به جعل بسیط
۴. جعل وجود بالعرض به جعل مرکّب
۵. جعل ماهیّت بالذات به جعل بسیط
۶. جعل ماهیّت بالذات به جعل مرکّب
۷. جعل ماهیّت بالعرض به جعل بسیط
۸. جعل ماهیّت بالعرض به جعل مرکّب
۹. جعل صیرورت بالذات به جعل بسیط
۱۰. جعل صیرورت بالذات به جعل مرکّب
۱۱. جعل صیرورت بالعرض به جعل بسیط
۱۲. جعل صیرورت بالعرض به جعل مرکّب

و سپس می‌گوید هر یک از سه قول این باب– یعنی قول اشراقی و قول مشّائی و قول مختار– از این دوازده صورت شش صورت را صحیح می‌داند و شش صورت را باطل، به ترتیبی که بعد از تأمّل روشن می‌شود.

چنین به نظر می‌رسد که با در نظر گرفتن آنچه حاجی در ابتدای این بحث راجع

به جعل تألیفی گفته است، در اینجا خلطی در بیان جعل تألیفی به معنایی که در ابتدای بحث گفته شده و جعل ترکیبی به معنایی که در جدول این کتاب و مقدّمه جدول کتاب بیان شده است وجود دارد. آنچه در این جدول به عنوان «جعل مرکّب» نام بـرده شـده منحصر است به جعل ذاتی از برای ذات یعنی جعل الوجـود وجـوداً و جعـل الانسـان انساناً (مثلًا) و جعل النسبهٔ نسبهً و حال آنکه جعل تألیفی که در اینجـا بـه نـام «جعـل مرکّب» نامیده شده[۱] اعمّ است از جعل ذاتی برای ذات و غیـر آن، مثـل جعـل عرضـی مفارق برای ذات؛ بنابراین صورت جدول فرق می‌کند و مثلًا بنا بـر اصـالت وجـود در جعل، جعل بالذات منحصر به جعل الوجود بسیطاً نیسـت بلکـه در مـورد عرضـیهای مفارق نیز که جعل الوجود مرکّبات است جعل بالذات است.

مگر آنکه آن احتمال که گفتیم تقویت شود و گفته شود که در اینجا، هم «جعل بسیط» و هم «جعل مرکّب» اصطلاح خاصّ است، معنای جعل مرکّب همان اسـت کـه گفته شد و معنای جعل بسیط نقطه مقابل جعل مرکّب است و حتّی جعل وجود رابـط در مورد عرضی مفارق به دو نحو متصوّر است: یکی به نحو بسیط یعنی جعل وجـود رابط و یکی به نحو ترکیب یعنی جعل وجود رابط وجود رابـط؛ و البتـه اگـر در مقـام توجیه، چنین اصطلاحی را پیشنهاد کنیم مانعی ندارد و اشکال رفع خواهد شد ولی بی نهایت خلاف ظاهر مجموع عبارتهای منظومه است و حق این بود که تصریح بشود که مقصود از «جعل بسیط» در اینجا معنای خاصّی است و مقصود از «جعل ترکیبـی» هـم جعل تألیفی نیست. در عین حال باید رجوع شود به کتب مفصّله در این باب.

□

به طور خلاصه مبحث «جعل» را می‌توان اینطور طرح و بیان کرد: آیا جعـل بـه وجود تعلّق می‌گیرد و یا به ماهیّت و یا به نسبت میان آندو؟ پس در اینجا باید اوّلا معنای «وجود» و «ماهیّت» را بدانیم و سپس معنای «جعل» را درک کنیم تا بفهمیم معنای تعلّق

---

۱. به نظر نمی‌رسد که در اینجا اصطلاح مخصوصی وجود داشته باشد و «جعل مرکّب» به نوعی خاص از جعل تألیفی اصطلاح شده باشد خصوصا با در نظر گرفتن اینکه آنچه در مقابل جعل مرکّب قرار گرفته همان جعل بسیط است که در مقابل جعل تألیفی قرار گرفته است.

جعل به وجود و یا ماهیّت یا نسبت بین آندو چیست، و بعد بدانیم مناط احتیاج به جعل چیست، و بعد دریابیم دلیل بر تعلّق جعل به وجود و عدم تعلّق آن به ماهیّت و یا به نسبت چیست، و سپس اقسام جعل را بشناسیم.

امّا فرق وجود و ماهیّت را در مقدّمه پنجم گفتیم و در اوّل کتاب گذشت، معنای «جعل» را نیز در مقدّمه دوم توضیح دادیم، مناط احتیاج به جعل را در مقدّمه ششم بیان کردیم و در مقدّمه هفتم توضیح بیشتری دادیم، دلیل تعلّق جعل به وجود را در مقدّمه دهم بیان کردیم، و انقسام جعل را به دو قسم در مقدّمه سوم و مقدّمه اوّل بیان کردیم. به این ترتیب آنچه لازم و ضروری است دانستن مقدّمه پنجم و دوم و ششم و هفتم و دهم و سوم و اوّل است، پس می‌توان تعداد مقدّمات را به هفت عدد تقلیل داد و ترتیب دیگری برای آنها در نظر گرفت.

فریدهٔ دوم: وجوب و امکان

غرر اول:
موادّ ثلاث

انّ الوجـــود رابـــط و رابطـــيّ ثمّـــت نفســـيّ فهـــاك و اضـــبط

وجـــود تقســـيم مـــی‌شـــود بـــه رابـــط و رابطـــی
و ســـپس بـــه نفســـی، پـــس اینهـــا را بـــه خـــاطر بســـپار

بحث این فصل درباره «وجوب و امکان و امتناع» است که اصطلاحا «موادّ ثلاث» (مادّه‌های سه گانه) یا «جهات ثلاث» خوانده می‌شوند.

البته اصطلاح «مادّه» در اینجا با اصطلاحی که در باب «علّت و معلول» به کار می‌رود یکی نیست. مادّه در اصطلاح علّت و معلول به معنی «حامل استعداد» یا به معنی «محلّ صورت» است. مثلًا نطفه مادّه انسان است یعنی حامل استعداد انسان شدن است، و یا اینکه جسم مشتمل بر مادّه و صورت است یعنی در آن دو چیز تشخیص داده می‌شود که یکی در دیگری حلول کرده است و آن دیگری محلّ او شمرده می‌شود.

ولی مادّه در اصطلاح باب «موادّ ثلاث» به هیچیک از این دو معنی نیست، هیچیک از وجوب و امکان و امتناع، حامل استعداد چیزی نیستند، همچنانکه محلّ صورتی از صور نیز نیستند. اصطلاح «مادّه» در مورد وجوب و امکان و امتناع، اصطلاحی است

مخصوص به خود و از یک نوع مجاز و تشبیه ناشی می‌شود و البته بعد ریشه این مجاز و تشبیه را بیان خواهیم کرد.

هدف این فصل این است که بگوید وجود مطلقا (به حسب عالم ذهـن) دارای یکی از این جهات سه گانه وجوب، امکان، امتناع است. حاجی سبزواری در مقدّمه این مطلب تقسیماتی برای وجود ذکر کرده و سپس گفته است تمام اقسام وجود دارای یکی از جهات سه گانه می‌باشند.

تقسیم اوّلی که در وجود (هستی) است این است که وجود یا «محمولی» است و یا «رابط». وجود محمولی یعنی وجودی که خود یکی از دو طرف نسـبت اسـت و بـر موضوعی حمل می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان هست»، «سفیدی هسـت»، «خـدا هست». در این مثالها وجود (هستی) حمل شده است بر انسـان، سـفیدی و خـدا. امـا وجود رابط آن است که نه موضوع است و نه محمـول، بلکـه پیونـد میـان موضـوع و محمول است، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان نویسنده است». در این مثـال نمـی‌خـواهیم بگوییم انسان هست، بلکه می‌خواهیم بگوییم: انسـان هسـت نویسـنده. در ایـن مثـال، هستی پیوندی است میان انسان و نویسنده.

وجود محمولی را اصطلاحا «وجود فی نفسه» می‌گویند؛ یعنی وجودی که از نظر مفهوم بودن استقلال دارد و تصوّری مستقلّ از سایر تصوّرات است، و به اصطلاح دیگر «معنی اسمی» است. امّا وجود رابط «وجود لا فی نفسه» است؛ یعنی از نظر مفهوم بودن استقلال ندارد، فقط در حالی قابل تصوّر است که دو تصوّر دیگر در ذهن مرتسم شود و او عملا نقش پیوند میان آن دو تصوّر را به عهده گیرد، و به اصـطلاح دیگـر «معنـی حرفی» است.

در اینجا لازم است که به دو اصطلاح دیگر که یکی مربوط بـه منطـق اسـت و دیگری مربوط به علم نحو نیز اشاره کنیم.

منطقیّین که موضوع بحثشان «مفهومات ذهنی» است (آن هم نه همه مفهومـات، بلکه مفهوماتی که اصطلاحا «معقولات ثانیه» یعنی مفهومات درجه دوم نامیده می‌شوند) «قضیّه» را که یکی از مفهومات درجه دوم است به دو قسم تقسیم می‌کنند:

الف. قضیّه ثنائیّه

ب. قضیّه ثلاثیّه

قضیّه ثنائیّه یعنی قضیّه‌ای که در آن حکم بشود به وجود چیزی، و قضیّه ثلاثیّه

یعنی قضیّه‌ای که در آن حکم بشود به وجود چیزی از برای چیزی. مثلًا اگر بگوییم: «الف هست» حکم کرده‌ایم به وجود الف، و امّا اگر بگوییم: «الف ب است» حکم کرده‌ایم به وجود ب برای الف. در نوع اوّل، هدف اثبات هستی برای «الف» است و در نوع دوم، هستی «الف» مفروض گرفته شده است و هدف اثبات «ب» برای «الف» مفروض الوجود است؛ و چنانکه معلوم است این دو نوع قضیّه در طول یکدیگرند؛ یعنی ذهن در مرحله اوّل باید برسد به آنجا که حکم کند به هستی خود آن چیز و در مرحله بعد باید حکم کند به هستی چیز دیگر برای آن چیز.

منطقیّین می‌گویند نوع اوّل در پاسخ «هل بسیطه» واقع می‌شود و نوع دوم در پاسخ «هل مرکّبه». توضیح اینکه منطقیّین می‌گویند «هل» که به معنی «آیا» در فارسی است ممکن است سؤال از وجود مطلق باشد و ممکن است سؤال از وجود مقیّد و مرکّب باشد. اگر بگوییم: آیا «الف» هست؟ از وجود مطلق او سؤال کرده‌ایم، و امّا اگر بگوییم: آیا «الف» «ب» است؟ از وجود مقیّد و مرکّب «الف» سؤال کرده‌ایم[1].

از نظر منطقیّین، نوع اوّل مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول، و نوع دوّم مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول و وجود رابط. از این جهت نوع اوّل را «ثنائیّه» یعنی دو پایه‌ای و نوع دوم را «ثلاثیّه» یعنی سه پایه‌ای می‌نامند؛ و امّا اینکه تکلیف «نسبت» چه می‌شود؟ آیا قضیّه ثنائیّه مشتمل بر نسبت هست یا نه؟ و آیا در قضیّه ثلاثیّه نسبت و وجود رابط یک چیز است یا نسبت غیر از وجود رابط است، بحثی است که از حدود این رساله خارج است و در جای دیگر باید بدان پرداخت[2].

نحویّین نیز در باب «افعال ناقصه» اصطلاحی دارند، می‌گویند: «کان» بر دو قسم است:

۱. کان تامّه.

۲. کان ناقصه.

«کان تامّه» عبارت است از آن که فقط اسم دارد ولی خبر ندارد، زیرا مستغنی است از خبر، مثل اینکه می‌گوییم: «کان اللّه و لم یکن معه شیء»[3] یعنی خدا بود و چیزی با

---

۱. منطق منظومه سبزواری، مبحث «مطالب». به عقیده ما اصطلاح «بسیط» و «مرکّب» در اینجا اصطلاح مناسبی نیست، بهتر این است که «محمول» و «رابط» اصطلاح شود و گفته شود «هل محمولی» و «هل رابط».

۲. در امور عامّه اسفار مفصّلا در این باره بحث شده است.

۳. [در توحید صدوق، ص ۶۷ به این صورت آمده است: کان اللّه و لا شیء معه.]

او نبود. امّا «کان ناقصه» عبارت است از آنکه هم نیازمند به اسم است و هم نیازمند به خبر، مثل اینکه می‌گوییم: «کان زید قائماً» یعنی زید ایستاده بود. اگر مثلًا بگوییم: «سعدی بوده است» (کان السّعدی) کان تامّه است. امّا اگر بگوییم: «سعدی شاعر بوده است» (کان السعدی شاعراً) کان ناقصه است.

فلاسفه چون موضوع بحثشان «وجود» است، وجود را مطرح می‌کنند و می‌گویند: وجود یا محمولی است و یا رابط. منطقیّین از آن نظر که موضوع بحثشان «معقولات ثانیه است» و «قضیّه» یکی از معقولات ثانیه است، قضیّه را مطرح می‌کنند و می‌گویند: قضیه یا ثنائیّه است و یا ثلاثیّه. و نحویّین چون موضوع بحثشان الفاظ و کلمات است، کلمه «کان» را مطرح می‌کنند و می‌گویند: کان بر دو قسم است: کان تامّه و کان ناقصه. اصطلاح فلاسفه «تعبیر عینی» این مطلب است و اصطلاح منطقیّین «تعبیر ذهنی» و اصطلاح نحویّین «تعبیر لفظی» آن است.

□

تا اینجا بحث در تقسیم وجود بود به رابط و محمولی. فلاسفه، تقسیم دومی به کار می‌برند، می‌گویند وجود محمولی که وجود فی نفسه است نیز به نوبه خود بر دو قسم است:

الف. نفسی.

ب. رابطی.

وجود نفسی یعنی آن وجودی که علاوه بر فی نفسه بودن، لنفسه نیز هست؛ یعنی علاوه بر اینکه صحیح است که محمول واقع شود و مستقلّ در تصوّر است، مستقلّ از موضوع نیز هست؛ یعنی یک وجود عارضی که حالت و عارض یک شیء دیگر بوده باشد و برای شیء دیگر موجود باشد نیست، بلکه خود برای خود موجود است و حالت و صفت و عارض بر شیء دیگر نیست؛ مانند انسان و جماد و نبات.

امّا وجود رابطی که آن را وجود «ناعت» یا «ناعتی» نیز می‌گویند هر چند از لحاظ تصوّر مستقلّ است و صلاحیّت دارد که محمول واقع شود، اما همواره حالت و صفت و عارض بر یک شیء دیگر است و برای شیء دیگر موجود است نه برای خود، مانند سفیدی، گرمی، بلندی، کوتاهی، شیرینی و غیره. اینها همه، وجودشان برای شیء

دیگر است؛ یعنی لازم است شیء دیگری باشد که این امور برای او موجود باشند، مثلًا باید یک جسم وجود داشته باشد تا سفیدی عارض آن بشود و آنگاه به اعتبار عروض سفیدی، به آن جسم مفهوم «سفید» صدق کند.

اشیائی که وجودشان وجود نفسی است «جوهر» و اشیائی که وجودشان وجود رابطی است «عرض» نامیده می‌شوند.

□

تقسیم سومی نیز در میان است و آن اینکه وجود یا «بنفسه» است و یا «بغیره»؛ یعنی موجودات بر دو قسم‌اند: یا قائم بالذات و بی نیاز از علّت و مبدأ و منشأ صدور هستند، و یا غیر قائم بالذات و نیازمند به مبدأ و منشأ صدور. اوّلی «وجود بنفسه» نامیده می‌شود که همان واجب الوجود است و طبق ادلّه توحید بیش از یک وجود بنفسه نمی‌تواند بوده باشد، و دوم «وجود بغیره» است که شامل همه ماسواست[1].

وجود واجب تعالی در تقسیم اوّل داخل در وجود محمولی است و در تقسیم دوم داخل در وجود نفسی است و در تقسیم سوم داخل در وجود بنفسه است. این است که می‌گویند: «الحقّ نحو ایسه، فی نفسه لنفسه بنفسه» یعنی حق متعال وجودش فی نفسه، لنفسه و بنفسه است.

ظاهر تقسیم در شعر اوّل منظومه این است که وجود بر سه قسم است: رابط و رابطی و نفسی؛ یعنی به نظر می‌رسد که از اوّل یک تقسیم بیشتر در کار نیست و هر سه قسم در عرض یکدیگرند ولی شعر بعدی توضیح می‌دهد که چنین نیست.

لانّه فی نفسه او لا و ما　　فی نفسه امّا لنفسه سما

او غیره و الحقّ نحو ایسه　　فی نفسه لنفسه بنفسه

---

۱. ما در این تقسیم، مطلق موجود را به دو قسم: بنفسه و بغیره تقسیم کردیم، نه خصوص «وجود نفسی» را، زیرا بدیهی است که وجود رابطی و وجود رابط نیز از این تقسیم خارج نمی‌باشند و مشمول «وجود بغیره» می‌باشند. علیهذا تقسیم اوّل و دوم در طول یکدیگرند ولی تقسیم سوم در عرض تقسیم اوّل است گرچه ظاهر بعضی کلمات این است که تقسیم سوم را نیز در طول تقسیم دوم قرار می‌دهند یعنی وجود نفسی (لنفسه) را مقسم وجود بنفسه و بغیره قرار می‌دهند، مانند شرح منظومه (رجوع شود).

قــد کــان ذا الجهــات فى الاذهــان   وجـــوب امتنـــاع او امکـــان

زیــرا وجــود یــا فــی نفســه اســت یــا نــه؛
و وجــود فــی نفســه یــا لنفســه اســت،
یــا بــرای غیــر اســت. و حــقّ متعــال وجــودش
فــی نفســه و لنفســه و بنفســه اســت[1].
وجود مطلقا (به تمام اقسامش) در ذهن، دارنـده یکـی
از جهـات سـه گانـه اسـت: وجـوب، امکـان، امتنـاع.

شرح: مقصود این است که وجود، چه محمولی باشد و در قضایای ثنائیّه و بسیطه واقع شود و چه رابط باشد و در قضیّه ثلاثیّه و مرکّبه واقع گردد، خواه ناخواه دارای یکی از این جهات سه گانه است؛ یعنی هر محمولی را به هر موضوعی نسبت دهیم، خواه آن محمول خود وجود باشد یا چیز دیگر، یکی از سه حالت را خواهد داشت: یـا ثبـوت محمول برای موضوع ضروری و واجب است، [یا ممکن است] و یا ممتنـع. مثلًـا اگـر بگوییم: «الف موجود است» از یکی از سه حال خارج نیست: یـا الـف موجـود اسـت بالوجوب و بالضرورة، یعنی باید موجود باشد و محال است که موجود نباشد؛ و یا الف موجود است بالامکان، یعنی می‌تواند موجود باشد و می‌تواند موجود نباشد، نه وجـود

۱. آنچه گفته شد انطباق دارد با آنچه در منظومه و شرحش آمده است، ولی حقیقت این است که این گونه تقسیم برای وجود ریشه اصالت ماهیّتی دارد؛ یعنی با طرز تفکّر اصالت ماهیّتی سازگار است که وجود را یـک مفهـوم اعتباری منتزع از حاقّ ذات ماهیّت می‌داند، نه با طرز تفکّر اصالت وجودی. بنابر اصالت وجود اگر نظر به مفهوم وجود بیاندازیم وجود یا محمولی است و یا رابط؛ یعنی صورت ذهنی مفهوم وجود گاهی به صورت اسـمی و استقلالی است، که صحیح است موضوع یا محمول واقع شود، و گاهی به صورت حرفی و غیر مستقل، که رابط و پیوند میان دو مفهوم دیگر است.
این تقسیم که تقسیم مفهوم وجود از نظر ذهنی و به نحو قضیّه ذهنیّه است، در همین جا پایان می‌یابد؛ یعنی دیگر وجود محمولی و تصوّر مستقلّ وجود، به دو قسم نفسی و رابطی منقسم نمی‌شود. و امّا مفهوم وجود بر حسب مصادیق خارجی خود– و نه وجود ذهنی آن– تقسیم می‌شود به لنفسه و لغیره و بنفسه و بغیره.
یعنی اگر نظر به واقعیّت وجود بیاندازیم، وجود یا مستقلّ است یا رابط؛ وجود مستقل وجود واجب است و وجود رابط وجود ماسوا مطلقا.
آنگاه وجود رابط به این معنی بر دو قسم است: یا بی نیاز از محل و موضوع است و یا نیازمند به آن؛ اوّلی را می‌توانیم «وجود نفسی» و دومی را «وجود رابطی» بنامیم.

داشتن برای آن ضروری است و نه وجود نداشتن؛ و یا الف موجود است بالامتناع، یعنی ممتنع الوجود است، محال است که موجود باشد. و همچنین اگر بگوییم: «الف ب است» از یکی از سه حال خارج نیست: یا الف بالضروره ب است و محال است که ب نباشد، یا می‌تواند ب باشد و یا نباشد، و یا محال است که ب باشد و باید هرگز ب نباشد.

در این شعر کلمه «فی الاذهان» به کار رفته است، اشاره به اینکه وجود در ظرف ذهن متّصف به آن صفتهای سه گانه می‌شود ولی در خارج متّصف به هر سه صفت نمی‌شود، بلکه فقط به دو صفت از این سه صفت متّصف می‌شود یعنی وجوب و امکان، زیرا بدیهی است که معنی «امتناع» این است که محال است در خارج پدید آید، و چیزی که در خارج است قهراً صفت «امتناع» را نمی‌پذیرد[1].

۱. حقیقت این است که این بن بست از آنجا پیدا شده که حاجی سبزواری خواسته مطلق وجود را- همان طور که خود در شرح تصریح می‌کند، اعمّ از رابط و محمولی رابطی و محمولی نفسی قائم بالذات، و محمولی نفسی قائم به غیر- مقسم قرار دهد؛ امّا چنانکه قبلًا گفتیم اساس آن تقسیمات غلط است.
بنا بر اصالت وجود طور دیگر باید سخن بگوییم. بنابر اصالت وجود اگر «حقیقت وجود» را منظور و مقسم قرار دهیم نوعی تقسیم باید انجام دهیم و اگر «ماهیّت» را منظور و مقسم قرار دهیم نوعی دیگر [تقسیم] باید انجام دهیم و حتی مفهوم اقسام بنا بر هر یک از دو [تقسیم] متفاوت می‌گردد. اگر حقیقت وجود را منظور قرار دهیم باید بگوییم حقیقت وجود یا واجب است و یا ممکن و شقّ سومی در کار نیست؛ و البتّه معنی «امکان» در باب وجود بنا بر اصالت وجود با «امکان» در باب ماهیّت متفاوت است، همچنانکه معنی «وجوب» نیز بنا بر اصالت وجود با «وجوب» بنا بر اصالت ماهیّت متفاوت است. و امّا اگر ماهیّت را در نظر بگیریم، ماهیّت به تبع وجود و عدم متّصف به این صفات سه گانه می‌شود. هر ماهیّتی عقلا از نظر اتصاف به وجود از یکی از این سه حال خارج نیست: یا واجب است و یا ممکن و یا ممتنع؛ یعنی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و یا ممتنع الوجود؛ و همچنین هر ماهیّت مفروض الوجودی از نظر اتصاف به صفتی از صفات یا ثبوت آن صفت برای او، یا بالوجوب است، یا بالامکان و یا بالامتناع. پس آنجا که می‌خواهیم تقسیم را سه جانبه قرار دهیم اگر بر مبنای اصالت ماهیّت قضاوت می‌کنیم لزومی ندارد ظرف را عالم ذهن قرار دهیم و اگر بر مبنای اصالت وجود قضاوت می‌کنیم هرگز خود وجود تقسیم سه جانبه نمی‌پذیرد نه در ظرف ذهن و نه در ظرف خارج؛ و امّا ماهیّت که بنابر این مبنا اعتباری است، مانعی ندارد که هر سه قسم را بپذیرد.
این نکته باید دانسته شود که بنا بر اصالت وجود، اگر حقیقت وجود را در نظر بگیریم نه ماهیّت اعتباری را، هیچیک از اینها «مادّه» یا «جهت» نخواهند بود، زیرا «مادّه» عبارت است از کیفیّت نسبت محمول به موضوع. و «جهت» تعبیر لفظی این کیفیّت است، و «نسبت» که موضوع این کیفیّت است مربوط به عالم ذهن است نه عالم خارج. وجوب در عالم خارج عین حقیقت وجود و واجب است نه کیفیّت انتساب وجود به واجب. همچنین امکان عین وجودات فقری و ربطی است نه کیفیّت انتساب آن وجودها به ذات اشیاء. و امّا اگر ماهیّت را که بنابر

←

و هـــي غنيّـــة عـــن الحـــدود ذات تـــأسّ فيـــه بـــالوجود

ایـن مـوادّ سـه گانـه از تعریـف بـی نیـاز مـی‌باشـند
و در ایـــن جهـــت اقتـــدا بـــه وجـــود دارنـــد.

شرح: در اوّل هر باب و هر فصل باید موضوع آن باب یا آن فصل تعریف شود تا معلوم گردد که بحث در اطراف چیست؟ در اینجا نیز این پرسش می‌آید که تعریف هر یک از موادّ سه گانه چیست؟

جواب این است که اینها بی نیاز از تعریف می‌باشند و امکان تعریف برای اینها وجود ندارد. مفهومی نیازمند به تعریف است و امکان تعریف برایش هست که بدیهی و معلوم اوّلی نفس نباشد، امّا اگر یک مفهوم، بدیهی و معلوم اوّلی نفس شد و جهل و ابهامی در مفهومش نبود که نیازمند به توضیح و تعیین و معلوم کردن باشد، بی نیاز از تعریف است و به عبارت دیگر معانی و مفاهیمی که بلا واسطه مفهوم و معنی دیگر عارض نفس می‌شود بی نیاز از تعریف هستند. اگر فرض کنیم تمام معانی و مفاهیم بدون استثنا نیازمند به وساطت مفاهیم دیگرند لازم می‌آید که هیچ معنی و مفهومی قابل تعریف نباشد و در نتیجه هیچ معنی و مفهومی در ذهن معلوم و روشن نبوده باشد. از این نظر است که معانی و مفاهیم بر دو قسم می‌شوند:

الف. بدیهی

ب. نظری

چنانکه در منطق توضیح داده شده است[1].

→

این مبنا امر اعتباری است در نظر بگیریم البتّه مانعی نیست که هر یک از اینها «مادّه» یا «جهت» نامیده شود. تمام احکامی که بنا بر اصالت ماهیّت بر ماهیّت جاری می‌شود، بنا بر اصالت وجود نیز عینا همان احکام بر ماهیّت جاری می‌شود ولی اصالت خود را از دست می‌دهد و جنبه اعتباری پیدا می‌کند.

۱. در اینجا دو مطلب است که لازم به تذکّر است:

الف. اینکه گفته می‌شود بعضی مفاهیم نیازمند به واسطه هستند و بعضی نیستند، مقصود از «واسطه» یک معنی و مفهوم دیگر است نه چیز دیگر. علیهذا نیازمندی یک مفهوم به وساطت آلت احساس و عدم نیازمندی آن به چنین آلتی، از محلّ بحث خارج است. نیازمندی یک مفهوم به مفهوم و معنی دیگر به این شکل است که این معنی دوم تشریح کننده و تجزیه کننده مفهوم اوّلی است، و امّا نیازمندی یک معنی و مفهوم به آلت احساس به این شکل است که تا آلت احساس در کار نباشد آن مفهوم به هیچ نحو عارض ذهن نمی‌شود، نه به صورت یک مفهوم بدیهی و نه به صورت یک مفهوم نظری.

←

مفاهیم «وجـوب» و «امکـان» و «امتنـاع» از ایـن جهـت مانـند مفهـوم «وجـود» می‌باشند که اوّلیّ التصوّر و بدیهی و بی نیاز از تعریف می‌باشد[۱].

←

ب. ملاک این نیازمندی چیست؟ چگونه است که بعضی از معانی و مفاهیم، بی نیاز از تعریف و شرح می‌باشند و بعضی نیازمند؟ به عبارت دیگر چگونه است که بعضی از مفاهیم ذهنی، خالی از هر نوع ابهام است و ذهن، خود را از پرسش از چیستی آنها بی نیاز می‌داند و بعضی دیگر از مفاهیم است که ذهن، خود را نیازمند بـه شـرح و شکافتن می‌داند؟ تفاوت این دو نوع مفهوم در چیست؟ در اینجا سخنان زیادی گفته شده است. حق این است که ملاک این جهت، بساطت و ترکّب مفاهیم است و ما به تفصیل، این مطلب را در فصل مربوط به «تعریف وجود» ذکر کرده‌ایم.

۱. بابا افضل کاشانی که یکی از بزرگان حکمای اسلامی است، در تعبیرات فارسی خود به جای کلمات «واجب»، «ممکن»، «ممتنع»، کلمات: «بایا»، «شایا»، «نایا» را به کار برده است و قهراً بر مبنای پیشنهاد او، به جای کلمـات «وجوب»، «امکان»، «امتناع»، کلمات «بایستن»، «شایستن» و «نبایستن» باید به کار برده شود.

غرر دوم:

اعتباری بودن موادّ ثلاث

وجودهـــا فی العقـــل بالتّعمّـــل للصّـــدق فی المعـــدوم و التّسلســـل

آنهـا (وجـوب، امکـان، امتنـاع) فقـط در ظـرف ذهـن وجـود دارنـد و بـا فعّالیـت و انتـزاع عقلـی حاصـل مـی‌شـوند بـه دلیـل صـدق آنهـا بـر معدومات و اینکه (حقیقی بودنشان) مستلزم تسلسل است

در این فصل درباره اعتباری بودن موادّ سه گانه بحث می‌شود. قبلًا باید معنی «اعتباری» را شرح دهیم.

کلمه «اعتباری» معمولا در مقابل کلمه «حقیقی» یا «واقعی» به کار برده می‌شود. این کلمه دو مورد استعمال مختلف دارد:

۱. در علوم اجتماعی. در این علوم وقتی که مثلًا گفته مـی‌شـود قـوانین، یـک سلسله امور اعتباری هستند، یا گفته می‌شود مالکیّت امر اعتباری است، یعنی اینها یک سلسله امور قـراردادی هسـتند. بشـر در زنـدگی اجتمـاعی خـود چـاره‌ای از برخـی قراردادها ندارد. این قراردادها در اختیار بشر اسـت، مـی‌توانـد اینهـا را وضـع کنـد و می‌تواند رفع نماید؛ یعنی می‌تواند امر قراردادی را ایجاد یا منتفی سازد؛ مثلًا مـی‌توانـد

مالکیّت، یا زوجیّت، یا ریاست یا یک مقام و درجه خاصّ اجتماعی را در مورد خاص به وجود آورد یا از آن مورد سلب نماید؛ همچنانکه می‌تواند اصل موضوع را الغا نماید، مثلًا مالکیّت را به طور کلّی الغا نماید.

۲. در اصطلاحات فلسفی. فلاسفه معتقدند که معانی و مفاهیمی که عارض ذهن ما می‌شوند به طور کلّی بر دو قسم هستند:

الف. معانی و مفاهیمی که خود آن معانی و مفاهیم مستقیما در خارج موجودند؛ یعنی آنچه در خارج موجود است مصداق واقعی همان چیزی است که در ذهن است و آنچه در ذهن است عکس و تصویر و ارائه همان واقعیّتی است که در خارج است؛ مثل مفهوم «انسان»، «گرمی»، «بلندی»، «کوتاهی»؛ و درباره اینها کلمه «موجود» صدق می‌کند، مثلًا می‌گوییم: «انسان موجود است»، «گرمی موجود است»، «بلندی موجود است»، «کوتاهی موجود است».

ب. معانی و مفاهیمی که خود آن معانی و مفاهیم مستقیما در خارج موجود نیستند بلکه انتزاع می‌شوند از یک سلسله معانی و مفاهیم دیگر که آنها در خارج موجودند و اینها به صورت صفتی و حکمی بر آنها صدق می‌کنند؛ یعنی خود صفت و حکم، مرتبه‌ای از وجود به شمار نمی‌رود و ما بازائی در خارج ندارد و به اصطلاح معروف منطقیّین «محمول بالضمیمه» نیست بلکه «خارج محمول» است. این معانی و مفاهیم درباره اشیاء خارجی صدق می‌کنند ولی مفهوم «موجود» درباره اینها صدق نمی‌کند؛ مثل مفهوم «امکان» و مفهوم «حدوث». درباره یک شیء بالخصوص می‌توان گفت آن شیء ممکن است یا حادث است ولی نمی‌توان گفت «امکان موجود است» یا «حدوث موجود است»؛ همچنانکه درباره یک شیء بالخصوص می‌توان گفت معدوم است اما نمی‌توان گفت «عدم وجود دارد»؛ و همچنین درباره یک شخص می‌توان گفت کور است اما نمی‌توان گفت «کوری وجود دارد».

توضیح مطلب اینکه گاهی محمولی بر موضوع خاصّی حمل می‌شود در حالی که محمول علاوه بر وجود موضوع، مرتبه‌ای از وجود به شمار می‌رود و درست مثل این است که چیزی بر موضوع علاوه شده و به آن ضمیمه گشته است، مثل اینکه می‌گوییم: «زید عالم است». در اینجا «عالم» بر «زید» حمل شده است امّا مبدأ این حمل ذات زید نیست؛ یعنی ذات زید از آن جهت که ذات زید است استحقاق حمل «عالم» را ندارد، بلکه از آن جهت که دارای کیفیّت و حالتی است که بر وجود، علاوه

شده و ضمیمه گشته است.

امّا گاهی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود به حمل صحیح و راستین بدون آنکه محمول، مرتبه‌ای دیگر از وجود را اشغال کرده باشد و بدون آنکه در خارج، چیزی بر وجود موضوع علاوه شده باشد و به آن ضمیمه گشته باشد، بلکه ذات موضوع از آن جهت که ذات موضوع است استحقاق حمل آن محمول را دارد و به آن متّصف است؛ مثل اینکه می‌گوییم: «زید حادث است»، «خدا قدیم است»، «زید معلول است»، «عمرو بر زید مقدّم است». حدوث، قدم، معلولیّت، تقدّم و امثال اینها در عین اینکه بر موضوعاتی حمل می‌شوند، اموری علاوه و ضمیمه بر ذات موضوعات و موصوفات خود نیستند، بلکه این ذهن ماست که با قدرت فعّاله شگفت انگیز خود، این معانی و مفاهیم را از حاقّ ذات اشیاء انتزاع می‌کند و بر آنها حمل می‌نماید، و اتّفاقا این مفاهیم و معانی انتزاعی، فطری‌ترین و صادق‌ترین معانی و مفاهیم ذهنی می‌باشند.

این معانی و مفاهیم که همیشه به صورت محمول و صفت بر اشیاء دیگر صدق می‌کنند ولی خود هرگز موضوع یک محمول (خواه «وجود» یا یک محمول دیگر) واقع نمی‌شوند حتّی درباره معدومات نیز صدق می‌کنند؛ یعنی لزومی ندارد که حتّی موصوف آنها وجود خارجی داشته باشد؛ مثل اینکه می‌گوییم: «سیمرغ ممکن الوجود است»، یا: «شریک الباری ممتنع الوجود است». بدیهی است که سیمرغ و شریک الباری خود معدوم‌اند و در عین حال به صفت «امکان» یا «امتناع» متّصف می‌شوند و این خود یک دلیل قاطع است بر اعتباری بودن اینها، یعنی بر اینکه اینها در خارج به هیچ وجه مصداق حمل «موجود» واقع نمی‌شوند.

بعلاوه اگر خود این معانی و مفاهیم در خارج موجود باشند و مستحقّ حمل «موجود» باشند تسلسل لازم می‌آید و تسلسل محال است.

پس تحقّق خارجی این معانی و مفاهیم محال است[1].

---

۱. قبل از کشف اصالت وجود، امور حقیقی از امور اعتباری به نحوی که گفته شد باز شناخته می‌شد؛ یعنی تعریف امور حقیقی و امور اعتباری همان بود که گفته شد (امور حقیقی مصداق کلمه «موجود» می‌باشند و امور اعتباری مصداق کلمه «موجود» واقع نمی‌شوند ولی به صورت صفتی بر اشیاء حمل می‌شوند) و راه بازشناسی امور اعتباری از امور حقیقی نیز همان بود که در بالا اشاره شد؛ یعنی امور اعتباری به شکلی هستند که اگر فرض کنیم موجودند تکرّر و تسلسل لازم می‌آید (کلّ ما یلزم من تحقّقه تکرّره فهو اعتباریّ) و گفته می‌شد معقولات اولیّه به اصطلاح ←

وجودهــــا فی العقــــل بالتّعمّــــل للصّــدق فی المعــدوم و التّسلســـل

وجود این سه چیز (وجوب، امکان، امتناع) در ظرف ذهن است نه در ظرف خارج؛ و عقل با انتزاع، آنها را از معانی دیگر (که مستقیما از طریق حواسّ ظاهری و یا از طریق دیگر وارد ذهن شده‌اند) تحصیل می‌کند. دلیل بر واقعیّت خارجی نداشتن اینها دو چیز است:

۱. اینها حتّی درباره موضوعات معدومه نیز صدق می‌کنند؛ یعنی ممکن است موصوفات اینها معدوم باشد. بدیهی است که اگر موصوف معدوم شد صفت به طریق اولی معدوم است؛ مثل اینکه می‌گوییم: «انسان دو سر ممکن است» یا: «شریک الباری ممتنع است» با اینکه انسان دو سر در خارج وجود ندارد و همچنین شریک الباری در خارج وجود ندارد. اساساً اگر چیزی وجود داشته باشد ممتنع نخواهد بود.

۲. این امور اگر در خارج وجود داشته باشند تسلسل لازم می‌آید، زیرا اگر وجود داشته باشند آنها نیز مانند همه اشیاء دیگر «پدیده‌ای» از پدیده‌ها خواهند بود یعنی یک شیء وجوددار خواهند بود، به عبارت دیگر ماهیّتی خواهند داشت و وجودی، و در این

→

فلسفی که همان ماهیّات می‌باشند امور حقیقی هستند و امّا معقولات ثانیه فلسفی همه اعتباری هستند، و گفته می‌شد که مفهوم «وجود» از معقولات ثانیه است و به همین دلیل امر اعتباری است. امّا پس از طرح و کشف اصالت وجود، در عین اینکه تفاوت این دو نوع مفهوم یعنی معقولات اوّلیّه و معقولات ثانیه محرز است و نوع دوم منتزّع از نوع اوّل است و هیچ گونه استحقاق حمل «موجود» را ندارند، مطلب دیگری مطرح شد و آن اینکه استحقاق حمل «موجود» بر یک مفهوم، برای حقیقی بودن آن کافی نیست. بنا بر اصالت وجود، حتّی مفاهیم و معانی‌ای که چنان استحقاقی دارند نیز امور اعتباری و انتزاعی هستند و استحقاق آنها برای حمل «موجود» بر آنها به تبع حقیقت وجود است، آنچه اصالت دارد و به حق باید «حقیقی» خوانده شود حقیقت وجود است که عین خارجیّت و واقعیّت است و قابل انتقال به ذهن نیست، یعنی هرگز صورت مفهومیّت و معقولیّت به خود نمی‌گیرد.

در عین حال بنابر اصالت وجود نیز ـ چنانکه اشاره شد ـ تفاوت دو نوع مفهومی که سابقا یکی از آنها «حقیقی» و دیگری «اعتباری» شناخته می‌شد محرز و مسلّم است.

بنابر این می‌توان چنین گفت که اگر معانی و مفاهیم را عموما یک طرف قرار دهیم و حقیقت وجود را طرف دیگر، تمام معانی و مفاهیم اعتباری هستند، ولی اگر خود معانی و مفاهیم را با یکدیگر مقایسه کنیم تفاوتی میان آنها هست که بعضی نسبت به بعضی دیگر «حقیقی» به شمار می‌روند.

و اگر اصطلاح را عوض کنیم، در مورد اوّل، «اصیل» و «اعتباری» را در برابر هم قرار دهیم و در مورد دوم، «حقیقی» و «انتزاعی» را در برابر هم قرار دهیم، شاید مطلب روشن‌تر و رساتر مفهوم گردد.

صورت این ماهیّات از نظر اتّصاف به وجود، خالی از یکی از سه جهت نخواهند بود: یا واجب‌اند و یا ممکن و یا ممتنع؛ یعنی اگر «امکان» مثلًا، موجود باشد، یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و یا ممتنع الوجود، آنگاه نقل کلام می‌شود به وجوب این امکان مثلًا، که آن نیز باید وجودی داشته باشد و چون وجود دارد باید او نیز وجوب یا امکانی داشته باشد و همین طور هر وجودی مستلزم وجوب یا امکانی است و هر وجوب یا امکانی (اگر اعتباری نباشند) مستلزم وجودی و به این ترتیب تسلسل لازم می‌آید؛ یعنی لازم می‌آید که همراه هر موجودی (مثلًا انسان) غیر متناهی موجودات باشد از نوع وجوبها یا امکانها. لهذا قبلًا گفتیم که هر چیزی که تحقّقش مستلزم تکرّر باشد اعتباری است.

غرر سوّم:
اقسام هر یک از موادّ ثلاث

و کـــلّ واحـــد لـــدي الاکیـــاس بالـــذّات و الغـــیر و بالقیـــاس
الّـــا فی الامکـــان فغـــیريّ ســـلب فلـــیس مـــا بالـــذّات منـــها ینقلـــب

هر یک از این موادّ سه گانه (وجوب، امکان، امتنـاع) در نـزد
اصحاب عقل (منقسم می‌شود به) بالذّات و بالغیر و بالقیـاس
مگر در امکان که «غیری» از اقسـام آن مسـلوب اسـت
زیـــرا ذاتیّـــات، انقـــلاب پـــذیر نمـــی‌باشـــند

شرح: مؤلّف کتاب در اینجا اقسام هر یک از مـوادّ ثـلاث را بیـان مـی‌کنـد. در فصول پیش عمومیّت اینها در همه وجودات- اعمّ از محمـولی و رابـط- و سـپس بـی نیازی آنها از تعریف، و سپس نحوه وجود آنها که «اعتباری» است بیان شد، اکنون اقسام آنها بیان می‌شود.

هر یک از این سه در نظر اوّلی و احتمال بدوی منقسم می‌شـود بـه سـه قسـم: ذاتی، غیری، قیاسی (یا بالذّات و بالغیر و بالقیاس)، ولـی پـس از انـدک تأمّـل معلـوم می‌گردد که یک قسم از این نه قسم معقول نیست و آن «امکان غیری» است.

توضیح مطلب اینکه هر یک از این مفاهیم سه گانه را دو نحو می‌توان اعتبار کرد:

الف. نفسی

ب. قیاسی

یعنی آنجا که از جنبه فلسفی تحقیق می‌شود و درباره وجوب یا امکان یا امتناع وجود خاصّی بحث می‌شود، گاهی نظر به آن وجود است بما هو هو، قطع نظر از فرض شیء دیگر، مثلًا می‌گوییم: الف واجب الوجود است، یا ممکن الوجود، یا ممتنع الوجود.

گاهی نظر به آن وجود است در زمینه فرض وجود دیگر؛ مثلًا می‌خواهیم با فرض وجود «ب» یا عدم «ب» بدانیم آیا «الف» واجب الوجود است یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود؟

در صورت اوّل، آنچه مورد سؤال ذهن است یک «قضیّه حملیّه» است و امّا در صورت دوم، مورد سؤال ذهن ما یک «قضیّه شرطیّه» است؛ یعنی در صورت اوّل، قضیّه به این صورت مطرح است که مثلًا: آیا «الف» واجب الوجود است یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود؟ و در صورت دوم، قضیّه به این صورت مطرح است که: اگر «ب» موجود باشد آیا «الف» وجوب وجود دارد یا امکان وجود یا امتناع وجود؟

در صورت اوّل، «الف» را فی نفسه و قطع نظر از فرض شیء دیگر، از نظر وجوب یا امکان یا امتناع وجود، مورد مطالعه قرار داده‌ایم، ولی در صورت دوم آن را در زمینه وجود یک شیء دیگر مورد مطالعه قرار داده‌ایم. لهذا ممکن است حکم ما درباره آن در دو زمینه فرق بکند، مثلًا در زمینه اوّل آن را «ممکن» و در زمینه دوّم «واجب» بدانیم و یا بالعکس.

اگر شیء را فی نفسه و قطع نظر از وجود شیء دیگر در نظر بگیریم و یکی از معانی سه گانه مزبور را برایش اثبات کنیم بر دو قسم خواهد بود، زیرا یا آن معنی را بالذّات دارد یعنی یک علّت خارجی آن را به او اعطا نکرده است، و یا آن را بالغیر دارد یعنی از ناحیه یک علّت خارجی دریافت کرده است.

قسم اوّل را «ذاتی» و قسم دوم را «غیری» می‌نامیم. مثلًا اگر «الف» را واجب الوجود یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود تشخیص دادیم، یا این است که «الف» وجوب یا امکان یا امتناع خود را بالذّات و از ناحیه خود دارد و یا بالغیر و از ناحیه غیر[1].

---

۱. اینجاست که پس از اندک دقّت معلوم می‌شود آن تقسیم فقط درباره وجوب و امتناع صحیح است امّا درباره امکان ←

این است که می‌گوییم هر یک از اینها منقسم می‌شود به دو قسم: بالذّات و بالغیر.

امّا آنجا که شیء را در زمینه وجود یا عدم شیء دیگر در نظر مـی‌گیـریم و بـا مقایسه با شیء دیگر می‌خواهیم ببینیم او چه حکمی از احکام سه گانه را دارد، هر یک از اینها را «بالقیاس» می‌خوانیم.

همواره میان وجود علّت و وجود معلول، وجوب بالقیاس حکمفرماست؛ یعنـی اگر علّت موجود باشد معلول بالضّروره موجود است، همچنانکه اگر معلول باشد علّت بالضروره موجود است؛ یعنی نوعی تلازم میان آنها برقـرار اسـت؛ همچنانکـه میـان دو معلولی که منتهی به علّت واحد می‌شوند نیز وجوب بالقیاس برقرار اسـت. اختصـاص به روابط علّی و معلولی ندارد، در مورد متضایفین از قبیل ابوّت و بنـوّت نیـز وجـوب بالقیاس برقرار است با اینکه متضایفین علّت و معلول یکدیگر نیستند. مثلًا هر جا کـه ابوّت هست بنوّت هم هست و بالعکس؛ یعنی در زمینه وجود هر یک وجود دیگـری ضروری است؛ هر چند متضایفین را می‌توان از نوع دو معلولی که به علّت واحد منتهی می‌شوند دانست.

ولی در میان وجود علّت و عدم معلول، و همچنین میـان عـدم علّـت و وجـود معلول، و همچنین میان وجود هر یک از دو معلول علّت واحد و عدم دیگری، امتنـاع بالقیاس برقرار است.

امّا امکان بالقیاس در جهان هستی که همه سلسله‌های علّـت و معلـول بـه هـم پیوسته است و تمام سلسله‌ها به ذات واجب الوجود منتهی می‌شود تحقّق ندارد. امکان بالقیاس در موردی صدق می‌کند که میان دو جزء، رابطه علّت و معلـولی نباشـد و در نهایت امر هم به یک علّت اصلی منتهی نگردند و این با فرض منتهی شـدن اشـیاء بـه واجب الوجود و وحدت واجب الوجود سازگار نیست[1]، لهذا صاحب منظومه می‌گوید:

→

صحیح نیست. پس امکان بالغیر معنی ندارد، زیرا آن چیزی که آن را ممکن بالغیر فرض کرده‌ایم یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات. اگر واجب بالذات یا ممتنع بالذات باشد و امکان بالغیر پیدا کرده باشد لازم می‌آید وجوب ذاتی و امتناع ذاتی زائل شده باشد یعنی یک امر ذاتی منقلب شده باشد و این محال اسـت (فلیس ما بالذّات منها ینقلب) و اگر ممکن بالذات باشد یا این است که این امکان غیـری کـه از ناحیـه علّـت خارجی آمده است همان است که خود شیء قبلًا داشته است پس تحصیل حاصل است و محال است، یا امکان دیگری است پس لازم می‌آید شیء واحد دو امکان داشته باشد و این نیز محال است.

۱. اینجا جای یک سؤال هست و آن اینکه بنا بر این قاعده که همه موجودات جهان یا علّت و معلول یکدیگرند و یا در

←

مـــــا بالقيـــــاس كالمضـــــايفين ثُمّـــــت كـــــالمفروض واجـــــبين

مـــــــا بالقيـــــــاس نظيـــــــر متضـــــــايفين
و مثـــــــل دو واجـــــــب الوجـــــــود

شرح: متضایفین از قبیل ابوّت و بنوّت- که هر جا که ابوّت هست بنوّت هست و بالعکس- مثال واجب بالقیاس‌اند و دو واجب الوجود مثال ممکن بالقیاس. البتّه اگر دو واجب الوجود فرض کنیم که هر یک از آنها معلولهای جداگانه‌ای داشته‌اند، نسبت آن معلولات با هم، همچنین نسبت هر یک از معلولات یک واجب با واجب دیگر نیز امکان بالقیاس خواهد بود[1].

←

نهایت امر به یک علّت منتهی می‌شوند، پس رابطه اشیاء با یکدیگر یا از نوع وجوب بالقیاس است و یا امتناع بالقیاس؛ یعنی لازم می‌آید که تمام قضایای شرطیّه، ضروریّه و یا ممتنعه باشند و هیچ قضیّه شرطیّه ممکنه وجود نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست.

البتّه این، اشکال مهمّی است و ندیده‌ایم کسی تاکنون متعرّض این اشکال و جواب آن شده باشد.

جواب اشکال این است که نظر فلسفی و نظر منطقی در اینجا متفاوت است. آنچه گفتیم از نظر فلسفی است که نظر به متن واقعیّات دارد و می‌خواهد رابطه میان وجودات واقعی را که همه شخصی و جزئی هستند با سایر وجودات و یا با عدم سایر وجودات بیان کند و البتّه با این نظر میان اشیاء جز وجوب بالفعل و امتناع بالقیاس حکمفرما نیست.

ولی اگر از نظر منطقی بنگریم که به روابط موضوعات و محمولات و شرطها و جزاها از نظر کلّی و عمومی و با توجّه به ماهیّات کلیّه اشیاء می‌نگرد، امکان بالقیاس در میان اشیاء هست. مثلًا منطقی به طور کلّی و به صورت قضیّه حقیقیّه (نه خارجیّه) حکم می‌کند که «هر جا مثلّث وجود پیدا می‌کند بالضروره مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه است» یعنی در آنجا یک وجوب بالقیاس را بیان کرده است، و در جای دیگر حکم می‌کند «هر جا شکل وجود پیدا کند ممکن است مثلّث باشد» یعنی طبیعت شکل و ماهیّت شکل به طور کلّی ایجاب نمی‌کند که حتما مثلّث باشد، اگر شکلی مثلّث یا مربّع شد نه به اقتضای ماهیّت شکل است بلکه به اقتضای علّت خارجی است. در اینجا میان شرط و جزا امکان بالقیاس برقرار است نه وجوب یا امتناع بالقیاس.

۱. اینجا نیز سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه: چه فرق است میان امکان بالغیر و امکان بالقیاس که امکان بالغیر را از اقسام نه گانه خارج کردیم و امّا امکان بالقیاس را نگه داشتیم و حال آنکه چنانکه دیدیم امکان بالقیاس منحصر است به موردی که دو واجب الوجود فرض کنیم و چنانکه در مباحث «توحید» ثابت شده وجود دو واجب‌الوجود محال است.

جواب این است که امکان بالغیر خود یک امر محالی است، یعنی فرض امکان بالغیر فرض یک امر محال است، امّا امکان بالقیاس امر محال نیست، آنچه محال است وجود دو امری است که ممکن بالقیاس باشند؛ یعنی آنچه محال است مصداق امکان بالقیاس است و علّت محال بودنش جنبه امکان بالقیاس نیست، جنبه دیگری است چنانکه از ادلّه وحدت واجب الوجود هویداست.

غرر چهارم:

مباحث مربوط به امکان

عـــروض الامکـــان بتحلیـــل وقـــع　　　و هو مع الغـیریّ مـن ذیـن اجتمـع

عروض امکان هر ممکن، عروض تحلیلی است، و او با
وجوب غیری و امتناع غیـری اجتمـاع پیـدا مـی‌کنـد.

شرح: در هر یک از دو مصراع این بیت یک مطلب گفته شده است. در مصراع اوّل می‌گوید: امکان در ظرف عقل بر ممکن عارض می‌گردد نه در ظرف خارج، و در مصراع دوم می‌گوید: امکان ذاتی با وجوب غیری و امتناع غیری منافـات نـدارد بلکـه همیشه توأم با یکی از آنهاست.

امّا توضیح مصـراع اوّل: قبلًـا در مباحـث «معقـولات ثانیـه» فـرق «عـروض» و «اتّصاف» گفته شده است. بعضی از معـانی و مفـاهیم در عـین ایـن کـه صـفت اشـیاء خارجیّه‌اند و اشیاء در خارج به آنها متّصف می‌گردند ولی آنها در خارج بر موصوفات خود عارض نمی‌شوند، اگر در خارج عارض بشوند اوّلا لازم می‌آید که وجودی علاوه بر موصوف و معروض خود داشته باشند و ثانیا لازم مـی‌آیـد کـه موصـوفات آنهـا در مرحله بعد از وجود خود، آن صفات را داشته باشند و هیچکدام از اینها ممکن نیست.

مثلًا می‌گوییم: «زید ممکن الوجود است». اگر «امکان» در خارج عارض «زید»

بشود لازم می‌آید که امکان را چیزی نظیر علم و لذّت از صفات نفسانی، یا بلندی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی از صفات جسمانی فرض کنیم، و حال آنکه قطعا چنین نیست، ما می‌دانیم که امکان از آن نوع معانی نیست که بتوان آن را وجودی علیحده که قابل تحقیق پزشکی یا روان شناسی باشد فرض نمود[۱].

و قد یراد منه فی استعمال　　　العمّ و الاخصّ و استقبالی

گاهی در استعمالات، از لفظ «امکان» امکان عام یا
امکان اخص یا امکان استقبالی مراد می‌شود.

شرح: در اینجا گفته می‌شود که امکان یا عامّ است یا خاصّ و یا استقبالی. آیا این، تقسیم دیگری است برای امکان و یا بیان اصطلاح دیگری است برای لفظ «امکان»؟ اوّل معنی اینها را ذکر کنیم، سپس به پرسش بالا پاسخ دهیم.

آنچه تاکنون مورد بحث بود امکان ذاتی است که در مقابل ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی است. یک شیء یا واجب الوجود است و یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود؛ یعنی یا این است که وجود داشتن برای او ضروری و حتمی و خلاف ناپذیر است و یا وجود نداشتن و یا هیچیک از وجود داشتن و وجود نداشتن برای او حتمی و ضروری نیست و ذات آن شیء نه ایجاب می‌کند وجود را و نه لا وجود را. قسم اخیر ممکن الوجود است. پس «امکان» یک مفهوم سلبی است و به معنی این است که ذات شیء نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم.

امکان به معنی و مفهوم دیگر نیز اطلاق می‌شود و آن عبارت است از صرف

---

۱. اگر امکان در مرتبه بعد از وجود عارض زید شده باشد آیا وجود زید در مرتبه قبل از عروض امکان چه حالتی را دارد؟ آیا واجب است یا ممتنع یا ممکن؟ به ازای هر کدام از این حالات اشکالی پدید می‌آید. بعلاوه اگر وجود امکان غیر از وجود زید باشد پس دو وجود داریم: یکی وجود زید و دیگر وجود امکان. وجود امکان نیز به نوبه خود مانند وجود زید یکی از سه صفت را (وجوب، امکان، امتناع) دارا خواهد بود. فرض می‌کنیم او نیز ممکن است، پس امکان او نیز باید وجود دیگری داشته باشد و مجموعا سه وجود می‌شود. نقل کلام به وجود این امکان می‌شود و لازم می‌آید غیر متناهی وجود امکان داشته باشیم. و اگر فرض کنیم وجود امکان واجب است عین این مطلب درباره وجود وجوب جاری است. امّا احتمال اینکه وجود امکان ممتنع باشد نمی‌رود زیرا فرض است که موجود است و اگر ممتنع بود موجود نمی‌شد.

اقتضای عدم نداشتن، خواه اقتضای وجود باشد یا نباشد؛ همین که چیزی اقتضای عدم نداشت گفته می‌شود ممکن است. امکان به این معنی فقط نقطه مقابل امتناع است. علیهذا هر چیزی که ممتنع نیست ممکن است به امکان عامّ، خواه واجب و ضروری باشد یا ممکن به امکان خاص. پس امکان به آن معنی، اعمّ است از امکان ذاتی (امکان خاص) و از ضروری ذاتی. در عرف عام هر وقت کلمه «امکان» اطلاق می‌شود همین مفهوم عام مراد می‌شود.

امکان به معنی دیگر نیز گفته می‌شود که اخصّ از امکان خاصّ است. برای توضیح این معنی از امکان، لازم است دو قسم از ضرورت را توضیح دهیم.

منطقیّین می‌گویند ضرورت بر دو قسم است: یا ذاتی است و یا وصفی؛ یعنی اگر رابطه محمولی با موضوعی «ضروری» باشد یا از آن جهت است که ذات موضوع قطع نظر از هر قید و شرط اضافی ایجاب می‌کند محمول را، و یا در صورت یک قید و شرط اضافی آن را ایجاب می‌کند. قسم اوّل «ضرورت ذاتی» است و قسم دوم «ضرورت وصفی». مثلاً رابطه عدد ۴ با جفت بودن ضروری است و ذات موضوع قطع نظر از هر قید و شرطی ایجاب می‌کند محمول را؛ یعنی عدد ۴ از آن جهت که عدد ۴ است ایجاب می‌کند جفت بودن را بدون دخالت هیچ شرطی و قیدی، پس ضرورتی که در اینجا هست ضرورت ذاتی است. امّا یک معدود خاص، مثلاً گردو یا تخم مرغ، به خودی خود ایجاب نمی‌کند که جفت باشد، بلکه به شرط چهار بودن یا شش بودن و امثال اینها ایجاب می‌کند که جفت باشد. پس ضرورتی که اینجا هست ضرورت وصفی و شرطی است.

از طرف دیگر هر جا که ضرورت وصفی باشد امکان ذاتی هم هست؛ یعنی ذاتی که به واسطه یک قید و شرط اقتضا می‌کند محمول معیّنی را، قطعا قطع نظر از آن قید و شرط چنین اقتضائی ندارد بلکه لا اقتضاء است، پس با قطع نظر از آن قید و شرط امکان ذاتی دارد.

در مثال بالا گردو یا درخت به حسب ذات خود امکان ذاتی دارد که جفت باشد ولی با قید چهار یا شش یا دو و یا هشت بودن ایجاب می‌کند جفت بودن را.

حالا اگر رابطه موضوعی با محمولی چنان باشد که نه ذات موضوع به تنهایی ایجاب کند محمول را و نه ذات موضوع به اضافه یک قید و شرطی چنین اقتضائی بکند، یعنی نه ضرورت ذاتی در کار باشد و نه ضرورت وصفی، در اینجا می‌گوییم رابطه

موضوع و محمول، امکان اخصّ است. ضمنا معلوم شد که هر جا که امکان اخص هست امکان خاص هم هست. پس امکان خاص اعمّ است از امکان اخص، همچنانکه قبلًا گفتیم که امکان عام اعمّ است از امکان خاص[۱].

امّا امکان استقبالی: امکان استقبالی از همه امکانهای دیگر اخصّ است. توضیح اینکه هر امکانی در مقابل یک ضرورت است. امکان عام در مقابل ضرورت عدم (امتناع ذاتی)، و امکان خاص در مقابل ضرورت وجود و ضرورت عدم (ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی)، و امکان اخص در مقابل ضرورت وصفی؛ امّا امکان استقبالی در مقابل ضرورت به شرط محمول است؛ یعنی چیزی که نه ضرورت ذاتی دارد و نه امتناع ذاتی و نه ضرورت وصفی، بلکه اگر مربوط به زمان حال یا گذشته باشد از یک نوع ضرورت دیگر برخوردار است که آن، ضرورت به شرط محمول است زیرا محمول وجودا یا عدما تعیّن یافته است و انقلاب شیء عمّا هو علیه امکان ناپذیر است، ولی اگر مربوط به زمان آینده (زمان مستقبل) باشد قهراً هیچیک از وجود و عدم درباره او تعیّن نیافته است، امکان هر دو طرف در او هست. پس، از نظر تفاوتی که میان گذشته و حال از یک طرف و استقبال از طرف دیگر هست نوعی دیگر امکان برای امور استقبالی هست که در امور گذشته و حال نیست بلکه به جای آن ضرورت است[۲].

۱. از آنچه گفته شد ضمناً پاسخ پرسشی که در اوّل فصل مطرح کردیم که آیا امکان عام و امکان خاص و امکان اخص اقسام امکاناند یا نوعی اشتراک لفظی است، روشن شد. معلوم شد اشتراک لفظی است، زیرا تقسیم یک معنی به یک عدّه معانی که بعضی اعمّ از دیگری است معنی ندارد؛ مثل این است که بخواهیم حیوان را تقسیم کنیم به انسان و ایرانی و تهرانی. انسان و ایرانی و تهرانی سه قسم از حیوان نیستند، زیرا شرط تقسیم این است که اقسام در برابر یکدیگر قرار گیرند. انسان و ایرانی و تهرانی در برابر یکدیگر نیست بلکه انسان شامل ایرانی و ایرانی شامل تهرانی است. امکان نیز چنین است؛ امکان عام، شامل امکان خاص، و امکان خاص، شامل امکان اخص است، هر چند اندک تفاوتی در کار است که اکنون مجال بحث آن نیست.

۲. امکان به این معنی را که بازگشتش به تفاوت میان گذشته و حال با استقبال است بوعلی متعرّض شده ولی برخی متأخّران به آن ایراد کردهاند. حاجی سبزواری در شرح منظومه پس از اشاره به اینکه این معنی از امکان مورد قبول خواجه نصیر الدین طوسی نیست می‌گوید:

هذا شیء اعتبره الجمهور من المنطقیّین و امّا التحقیق الحکمیّ فیؤدّی أنّ الاستقبال و الماضی و الحال متساویة فی عدم التعیین فی نظرنا و فی التعیین فی نفس الامر و فی الضرورة و الامتناع فی الواقع و الامکان باعتبار نفس المفهوم.

این چیزی است که غالب منطقیّین آن را اعتبار کردهاند و امّا تحقیق فلسفی حکم می‌کند که تفاوت گذشته و حال و آینده از نظر ماست نه از نظر واقع و نفس الامر. از نظر واقع و نفس الامر همان طور که گذشته و حال وجودا یا عدما تعیّن پذیرفته است و ضروری است، آینده نیز تعیّن دارد و تخلّف ناپذیر است، زیرا آینده وابسته به گذشته

←

قـــد کـــان الافتقـــار للامکـــان فلیجعـــــل القــــدیم بالزّمـــــان

حق این است که نیازمندی به علّت، بـه خـاطر امکـان است. پـس قـدیم زمـانی قـرار داده شـود (مـانعی نیسـت کـه ممکـن الوجـود قـدیم زمـانی باشـد).

شرح: این بحث، بحث بسیار مفید و لازمی است. مـورد بحـث ایـن اسـت کـه ملاک نیازمندی به علّت چیست؟

ما نظام علّت و معلول را مشاهده می‌کنیم، می‌دانیم که معلول نیازمند بـه علّـت است، اگر علّتها نباشند معلولها نخواهند بود. برای فیلسوف این پرسش پـیش مـی‌آیـد

→

و حال است و معلول یک سلسله علل است که در متن واقع تغییر ناپذیر است.

ولی حقیقت این است که این ایراد صحیح نیست. نقطه مقابل امکان استقبالی ضرورت بالغیر نیست که گفته شود فرقی میان گذشته و حال با مستقبل نیست، بلکه ضرورت به شرط محمول است؛ یعنی سخن در ضرورتی است که به واسطه تحقّق و فعلیّت یافتن پدید می‌آید. بدون شک میان گذشته و حال از یک طرف و آینده از طرف دیگر این تفاوت هست که گذشته و حال فعلیّت یافته است و تغییر پذیر نیست ولی آینده در حدّ قوّه است و «قابلیّت» دو طرف در او هست.

چیزی که هست، باید متوجّه بود که نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول با نظر منطقیّین متفاوت است. نظر منطقیّین به عالم ذهن است. هرگاه قضیّه‌ای در ذهن اعتبار کنیم و در آن قضیّه، محمول را قید و شرط موضوع قرار دهیم و آنگاه محمول را بر موضوع حمل کنیم قضیّه ما قضیّه به شرط محمول است و حمل محمول در چنین قضیّه‌ای بر موضوع، ضروری است زیرا از جهتی از قبیل حمل شیء بر نفس است که ضرورت ذاتی دارد و از نظر دیگر از قبیل ضرورت وصفی است، و علّت اینکه آن را جداگانه اعتبار کرده‌اند همین است که از جهتی به ضرورت ذاتی شباهت دارد و از جهتی به ضرورت وصفی و عین هیچکدام نیست. از این نظر – که نظر «منطقی» است – فرقی میان گذشته و حال و آینده نیست زیرا اگر محمول را در مرتبه موضوع اعتبار کنیم قضیّه ضروری می‌شود خواه آن محمول مربوط به گذشته و حال باشد یا مربوط به آینده، پس ضرورت به شرط محمول اختصاص به گذشته و حال ندارد، پس امکان استقبالی در مقابل این ضرورت وجود ندارد.

امّا نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، نظر اینها [به] عین واقعیّت است. آنها می‌خواهند بگویند از نظر متن واقعیّت، میان گذشته و حال و آینده تفاوت است؛ هر ماهیّتی که متلبّس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیّت ضروری است، زیرا ماهیّت متلبّس به وجود، موجود است بالضروره و این تلبّس در مورد گذشته و حال صادق است نه در مورد آینده. و اگر در اینجا فلاسفه اصطلاح دیگری غیر از «ضرورت به شرط محمول» وضع می‌کردند (مثلًا «ضرورت فعلی» یعنی ضرورتی که منشأش فعلیّت وجود است) بهتر و مناسب‌تر بود.

این نکته نیز ناگفته نماند که امکان استقبالی غیر از امکان استعدادی است. امکان استقبالی نوعی امکان ذاتی است و چنانکه در محلّ خود ثابت شده است میان امکان استعدادی و امکان ذاتی تفاوتهایی هست.

که ملاک نیازمندی معلول چیست؟ یعنی چه جهت و چه حیثیّتی از جهات و حیثیّات معلول است که سبب می‌شود او نیازمند به علّت باشد؟

در اینجا چهار نظریّه است و ما سه تای از آنها را بیان می‌کنیم:

الف. نظریّه مادّیین. طبق نظریّه مادّیین ملاک نیازمندی اشیاء بـه علّـت، هسـتی آنهاست؛ یعنی هستی از آن جهت که هستی است ایجاب می‌کند علّتی در کار باشد، هر چیزی که هست باید علّت داشته باشد، فقط آن چیزی که نیست علّت ندارد.

البتّه مادّیین این مسأله را در کتابهای خود مطرح نکرده‌اند، زیرا ایـن مسـأله در فلسفه اسلامی برای اوّلین بار طرح و ابداع شده است، ولی با توجّه به اصـول و مبـانی مادّیین - خصوصا طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک که اصل تغییر ذاتی اشـیاء را و اصـل علّیّت و معلولیّت را پذیرفته‌اند - اگر بخواهیم به این سؤال جواب بگوییم باید فرضـیّه بالا را مطرح کنیم. طبق این فرضیّه چون هستی از آن جهت که هستی است نیازمند به علّت است پس موجودی که هستی خود را مدیون علّتی نباشد وجود ندارد، پس واجب الوجودی در کار نیست.

ب. نظریّه متکلّمین. طبق این نظریّه ملاک نیازمندی به علّت، «حـدوث» اسـت؛ یعنی یک شیء نه از آن جهت که هست نیازمند به علّت است بلکه از آن جهت که نبود و اکنون هست، به عبارت دیگر از آن جهت که هستی‌اش سابقه نیستی دارد نیازمند به علّت است.

طبق این نظریّه هر نیازمند به علّتی حادث است و هر حادثی نیازمند بـه علّـت است؛ قدم - یعنی سابقه نیستی نداشتن - ملاک بی‌نیازی از علّـت اسـت، پـس «قـدیم» مساوی است با «واجب الوجود».

طبق این نظریّه هر موجودی نیازمند به علّت نیست بلکه موجود حادث نیازمند به علّت است، پس وجودی که بی‌نیاز از علّت باشد - یعنی واجب الوجود باشد - مانعی ندارد ولی شرطش این است که قدیم باشد.

ج. نظریّه حکمای الهی. طبق این نظریّه ملاک نیازمندی به علّت، «امکان ذاتـی» است نه هستی و نه سابقه نیستی؛ یعنی ذات و ماهیّت اشیاء متفاوت است، گـاهی ذات

اقتضا دارد هستی را و گاه اقتضا دارد نیستی را؛ در این دو صورت آن ذات بی نیاز از علّت است [1]؛ به عبارت دیگر وجوب و امتناع، ملاک بی نیازی از علّت است؛ و امّا گاه هست که ذات نه اقتضا دارد هستی را و نه اقتضا دارد نیستی را، بلکه لا اقتضاء است و لا اقتضائی ذاتی همان امکان ذاتی است و همان است که سبب می‌شود شیء نیازمند به علّت باشد.

ضمناً معلوم شد که طبق عقیده مادّیّین «نیستی» ملاک بی نیازی از علّت است و طبق نظریّه متکلّمین «قدم» ملاک بی نیازی است و امّا طبق نظریّه حکمای الهی «وجوب و امتناع ذاتی» ملاک بی نیازی است.

طبق نظریّه اوّل، موجود مساوی است با حادث و یا ممکن؛ یعنی «موجود» و «حادث» و «ممکن» مفاهیم متساوی هستند، و طبق نظریّه دوم موجود بر دو قسم است: یا حادث و ممکن است و یا قدیم و واجب؛ یعنی حادث مساوی با ممکن است و قدیم مساوی با واجب، و موجود اعمّ از هر دو است. امّا طبق نظریّه سوم موجود بر دو قسم است: یا واجب است و یا ممکن؛ و ممکن بر دو قسم است: یا حادث است و یا قدیم، و امّا واجب منحصر است به قدیم.

از اینجاست که حکما مانعی نمی‌بینند که معتقد باشند به یک سلسله حقایق قدیم زمانی که در عین حال معلول و مخلوق واجب تعالی بوده باشند و آنها به اصطلاح حکمای الهی «عقول قاهره» نامیده می‌شوند. ولی متکلّمین وجود هر نوع قدیم زمانی را غیر از واجب تعالی منکرند. حاجی سبزواری که تابع نظریّه حکماست از همین رو می‌گوید:

قد کان الافتقار للامکان   فلیجعل القدیم بالزّمان

یعنی چون نیازمندی به علّت، به خاطر امکان است
نه حدوث، پس مانعی ندارد که قدیم زمانی
غیر از خداوند وجود داشته باشد

اختلاف نظر دیگر حکمای الهی با متکلّمین (متکلّمین اسلامی)– که از همین

---

۱. با این تفاوت که بی نیازی نوع اوّل بی نیازی «فوق العلّیة» است و بی‌نیازی نوع دوم بی‌نیازی «تحت العلّیة» است. این مطلب در مبحث «جعل» بحث شده است.

جا ناشی می‌شود- مربوط به «حدوث زمانی» عالم است.

متکلّمین می‌گویند: عالم حادث زمانی است، به این معنی که اگر به قهقرا برگردیم، هر چند ممکن است سابقه زمانی بسیار ممتدّی در گذشته وجود داشته باشد که از قدرت محاسبه بشر خارج باشد، ولی بالاخره به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می‌گویند: اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی نیاز از علّت و خالق است و حال آنکه تغییرات و تبدّلاتی که در عالم صورت می‌گیرد نشانه ممکن الوجود بودن و مخلوقیّت و معلولیّت عالم است. امّا حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز و شروعی نمی‌رسیم، زمان ابتدا و انتهایی ندارد. از نظر حکمای الهی: «کلّ حادث مسبوق بمادّةٍ و مدّةٍ» (هر چیز تازه‌ای قبلًا مادّه حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است). از نظر حکمای الهی، قدیم بودن عالم مستلزم بی نیازی آن از علّت نیست، زیرا مناط نیازمندی به علّت امکان ذاتی است نه حدوث، و عالم ممکن بالذّات است. آنچه عالم را از علّت بی نیاز می‌کند وجوب ذاتی است نه قدم زمانی.

متکلّمین یک ایراد دینی بر حکما می‌گیرند و می‌گویند: حدوث عالم مورد اجماع همه ادیان است و قدم عالم خلاف اجماع همه ادیان است. غزالی که در این گونه مسائل طرز تفکّر کلامی دارد یکی از ایرادهای معروفش در کتاب تهافت الفلاسفه بر بوعلی سینا همین ایراد است.

امّا حکما جواب می‌دهند که آنچه مورد اجماع ادیان است حدوث عالم است نه حدوث زمانی عالم. ادیان گفته‌اند که عالم حادث است یعنی عالم از خود پدید نیامده است بلکه از علّتی پدید آمده است، و آنچه مورد نظر ادیان است مخلوقیّت و معلولیّت عالم و ناشی شدن از علّت ازلی یعنی خداوند است و امّا اینکه آیا زمانی بوده است که عالم نبوده مورد نظر ادیان نیست.

صدرالمتألّهین از حکمای اسلامی پس از آنکه حرکت جوهریّه را اثبات کرد، ثابت نمود که عالم از سر تا پا حدوث تدریجی دائم است؛ یعنی جهان دائما در حال حدوث و تجدّد از یک طرف و زوال و فنا از طرف دیگر است و این جریان همیشگی است. صدرالمتألّهین از طرفی سخن حکما را تأیید کرد که هر اندازه به عقب برگردیم به نقطه شروعی نمی‌رسیم و نباید برسیم، زیرا علاوه بر اینکه فی حدّ ذاته امر محالی

است با «علّیت تامّه» و «فیّاضیّت علی الاطـلاق» و «قـدیم الاحسـان بـودن» ذات بـاری منافات دارد، و از طرف دیگر طبق حرکت جوهریّه ثابت کرد که «قدیم زمانی در طبیعت وجود ندارد». طبیعت از رأس تا ذیل، اعمّ از جواهر و اعراض و اعمّ از عنصری و فلکی و از بسیط و مرکّب و از اصول و فروع و از مادّه و صورت، غرق در حدوث است و از این نظر حق با متکلّمین است که منکر قدیم زمانی در عالم محسوس می‌باشند.

فریدهٔ سوّم: حدوث و قدم

غرر اوّل:

در تعریف و تقسیم حدوث و قدم

اذ الوجــود لم یکــن بعــد العــدم   او غــیره فهــو مســمّي بالقــدم

و ادر الحــدوث منــه بــالخلاف   صــف بــالحقیقيّ و بالاضــافی

اگر وجود و هستی‌ای بعد از عدم و نیستی یا بعد از وجودی دیگر غیر از خود واقع نشود، پس آن (یعنی واقع نشدن وجود بعد از عدم و یا بعد از وجود دیگری غیر از خود) به نام «قدم» نامیده می‌شود. و حدوث را از تعریف «قدم» بشناس به اینکه حدوث نقطه مقابل و مخالف قدم است (قدم عبارت بود از عدم مسبوقیّت وجود به عدم یا به غیر خود، پس حدوث که نقطه مقابل قدم است عبارت است از مسبوقیّت وجود به عدم یا به غیر خود). هر یک از حدوث و قدم را توصیف کن به حقیقی و اضافی.

شرح: مسأله «حدوث و قدم» یکی از مسائل فلسفه الهی است، زیرا حدوث و قدم از عوارض موجود بما هو موجود است. در این دو بیت که ترجمه شد تعریف «حدوث» و

«قدم» ذکر شده است. «حدوث» یعنی بودن وجود شیء بعد از عدم آن شیء؛ به عبارت دیگر اگر شیئی موجود بشود بعد از آنکه موجود نبوده است، آن شیء حادث است. و امّا «قدم» یعنی اینکه وجود شیء مسبوق به عدم خود نباشد؛ پس قدیم یعنی آن چیزی که موجود است و همیشه موجود بوده است. گاهی در تعریف «حدوث» و «قدم» به جای آنکه بگویند «حدوث» مسبوقیّت وجود شیء به عدم او و «قدم» عدم مسبوقیّت وجود شیء به عدم اوست، می‌گویند «حدوث» مسبوقیّت وجود شیء به غیر خودش و «قدم» عدم مسبوقیّت وجود شیء به غیر خودش است.

حاجی سبزواری پس از تعریف «حدوث» و «قدم» به بیان اقسام حدوث و قدم پرداخته است[1]. اوّلین تقسیم این است که هر یک از حدوث و قدم یا حقیقی است یا اضافی. حدوث و قدم حقیقی همان است که تعریف آن در بالا گفته شد، امّا حدوث و قدم اضافی همان است که معمولاً در عرف به کار برده و با کلماتی نظیر «نو و کهنه»، «جدید و قدیم» از آن تعبیر می‌کنند. به عبارت دیگر از دو شیء حادث، آن یکی را که زمان حدوثش مقدّم است یعنی زودتر به وجود آمده است، نسبت به شیء دوم «قدیم» و آن شیء دیگر را که زمان حدوثش مؤخّر است، نسبت به شیء اوّل «حادث» می‌گویند.

تقسیم دیگر این است که هر یک از حدوث و قدم یا ذاتی است یا زمانی:

و یوصف الحدوث بالذّاتي و ذا — قبليّة ليسيّة الذّات خذا
او عبّرن بالعدم المجامع — كما يكون سبق ليس واقع
منصرم ينعت بالزّماني — كالطّبع ذي التّجديد كلّ آن

حدوث موصوف می‌شود به «ذاتی» و آن عبارت است از قبلیّت لیسیّت ذات (یعنی تقدّم نیستی ذات) بر وجود وی، بگیر (این مطلب را). یا تعبیر کن از «لیسیّت ذات» به «عدم مجامع» (یعنی در تعریف «حدوث ذاتی» به جای تقدّم لیسیّت ذات بر وجود، بگو: تقدّم عدم مجامع بر وجود) همان طور که تقدّم لیسیّت واقعی (یا وجودی)

---

۱. البتّه تعبیر «تقسیم» در اینجا صحیح نیست و ما بعداً در این باره بحث خواهیم کرد.

منصرم و گذشتنی، موصوف می‌شود به «زمانی»[1]
مثل طبیعت نوشونده در هر «آن»
(یعنی طبیعت در هر آن حدوث پیدا می‌کند).

شرح: آنچه تاکنون گفته شد یا مربوط به تعریف «حدوث» و «قدم» بود و یا مربوط به تقسیمات آنها و تاکنون دو تعریف و دو تقسیم در این مورد ذکر شد. دو تعریف را قبلاً شرح دادیم و در تقسیم هم یکی تقسیم حدوث و قدم بود به حقیقی و اضافی، و دیگری تقسیم ایندو بود به ذاتی و زمانی. اکنون می‌خواهیم انقسام حدوث و قدم را به ذاتی و زمانی توضیح دهیم و برای این منظور مقدّماتی را ذکر می‌کنیم.

مقدّمه اوّل

تقدّم و تأخّر و یا به تعبیر دیگر سبق و لحوق (یا سابقیّت و لا حقیّت)- چنانکه بعداً گفته خواهد شد- انواع و اقسامی دارد که البتّه واضح‌ترین این اقسام همان تقدّم و تأخّر زمانی است به اینکه چیزی بر چیز دیگر به حسب امتداد زمانی تقدّم پیدا کرده و یا به حسب امتداد زمانی، چیزی از چیز دیگر تأخّر پیدا می‌کند. امّا تقدّم و تأخّر منحصر به تقدّم و تأخّر زمانی نیست، بلکه اقسام دیگری از تقدّم و تأخّر وجود دارد. مثلاً ما می‌گوییم لازمه عدد ۴ این است که زوج باشد؛ یعنی محال است که عدد ۴ باشد و زوج نباشد؛ یعنی امکان ندارد که حتّی یک لحظه عدد ۴ صفت زوج بودن را نداشته باشد. پس عدد ۴ و صفت زوج بودن، معیّت (با همی) زمانی دارند، امّا در عین حال این مسأله برای ما مطرح می‌شود که آیا عدد ۴ در درجه اوّل «زوج» است و در درجه دوم ۴، یا در درجه اوّل ۴ است و در درجه دوم زوج، و یا هیچیک از اینها؟ شقّ سوم که غیر قابل قبول است، زیرا لازمه آن این است که عدد ۴ و زوجیّت ارتباط مستقیمی با یکدیگر نداشته باشند و حال آنکه مسلّم است که ۴ بودن و زوجیّت ملازم یکدیگرند. دو شقّ

---

۱. یعنی این لیسیّت را «لیسیّت یا عدم زمانی» می‌گویند، کما اینکه گاهی هم آن را «عدم مقابل» می‌نامند (حدوث زمانی عبارت است از تقدّم لیسیّت زمانی یا عدم مقابل بر وجود شیء. مصراع دوم از بیت دوم و مصراع اوّل از بیت سوم درباره تعریف «حدوث زمانی» است).

دیگر باقی می‌ماند: یا باید بگوییم «چون زوج است ۴ است» و یا باید بگوییم «چون ۴ است زوج است»، کدامیک از ایندو صحیح است؟ بدیهی است که شقّ دوم صحیح است یعنی چون ۴ است زوج است نه اینکه چون زوج است ۴ است، زیرا اگر ۴ به دلیل زوج بودن ۴ بود می‌بایست هر عدد زوجی ۴ باشد. پس عدد ۴ در درجه اوّل ۴ است و در درجه دوم زوج، یعنی ۴ بودن تقدّم دارد بر زوج بودن؛ امّا در عین حال این تقدّم و سابقیّت، تقدّم و سابقیّت زمانی نیست.

مقدّمه دوم

این مطلب مسلّم است که هر ماهیّتی ممکن الوجود است (یعنی امکان، لازم ماهیّت است). معنای این سخن این است که هر ماهیّتی در ذات خود نسبتش با موجودیّت و معدومیّت متساوی است، نه اقتضای موجودیّت دارد و نه اقتضای معدومیّت؛ پس «امکان» یعنی لا اقتضائیّت نسبت به وجود و نسبت به عدم.

اینکه در اشعار حاجی به «لیسیّت ذات» تعبیر شده است مقصود از «لیسیّت ذات» همین امکان یعنی لا اقتضائیّت نسبت به وجود و عدم است که گاهی هم از آن تعبیر به «عدم مجامع» می‌شود. پس هرگاه «لیسیّت ذات» یا «عدم مجامع» یا «امکان» گفته شود مقصود از همه اینها همان لا اقتضائیّت ذات ماهیّت است نسبت به وجود و نسبت به عدم. در عبارت معروف شیخ الرئیس نیز آمده است که: «الممکن من ذاته ان یکون لیسا و من علّته ان یکون ایسا» یعنی «ممکن» از ناحیه ذاتش اقتضای لیسیّت دارد و از ناحیه علّتش اقتضای وجود داشتن دارد، که مقصود شیخ از این «لیسیّت» که در اینجا گفته است همان لا اقتضائیّت ذات است نه چیز دیگر.

مقدّمه سوم

مبحث «موادّ ثلاث» یکی از مسائلی که مطرح می‌شود این است که ملاک احتیاج و نیازمندی به علّت چیست؟ در آنجا نظریّاتی هست و نظریّه مقبول حکما این است که ملاک احتیاج به علّت، «امکان» است؛ یعنی شیء چون ممکن الوجود است و نسبت به وجود و عدم لا اقتضائیّت دارد لذا نیازمند آن است که علّتی او را به وجود

بیاورد.

اکنون می‌گوییم به حکم اینکه هر ماهیّتی ممکن الوجود است پس هر ماهیّتی یک لیسیّت ذاتیّه دارد (مقدّمه دوم)، و به حکم آنکه ملاک احتیاج به علّت «امکان» است (مقدّمه سوم) پس لیسیّت ذاتی ماهیّت علّت و مناط احتیاج ماهیّت به علّت ایجادی است؛ امّا به حکم اینکه تقدّم و تأخّر و سابقیّت و لاحقیّت منحصر به تقدّم و تأخّر زمانی نیست بلکه اقسام دیگری از تقدّم و تأخّر - مانند تقدّم علّت بر معلول و تأخّر معلول از علّت - نیز وجود دارد (مقدّمه اوّل) پس لیسیّت ذاتیّه مقدّم است بر احتیاج و نیازمندی به علّت، و نیازمندی به علّت مقدّم است بر ایجاد علّت، و ایجاد علّت مقدّم است بر وجود معلول، پس لیسیّت ذاتیّه ماهیّت بر وجود خود ماهیّت که معلول است مقدّم است[1]. این تقدّم لیسیّت ذاتیّه ماهیّت بر وجود خود ماهیّت همان چیزی است که از آن به «حدوث ذاتی» تعبیر می‌شود.

و امّا «حدوث زمانی» تقدّم عدم واقعی شیء است بر وجود شیء. پس اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد این شیء حادث زمانی است، ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را در بر گرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد چنین شیئی قدیم زمانی است.

اکنون که معنای «حدوث و قدم زمانی» روشن شد بی مناسبت نیست که به ریشه تاریخی این بحث هم اشاره‌ای بشود.

در میان مسلمین کسانی که در مسائل الهیّات اهل برهان و استدلال هستند دو طایفه‌اند: طایفه متکلّمین و طایفه حکما و فلاسفه[2]. در بسیاری از مسائل الهیّات بین

---

۱. اینکه تقدم لیسیّت ذاتیّه ماهیّت بر احتیاج به علّت، و تقدّم احتیاج به علّت بر ایجاب علّت، و تقدّم ایجاب علّت وجوب معلول، و تقدّم وجوب معلول بر ایجاد علّت، و تقدّم ایجاد علّت بر وجود معلول، چه نوع تقدّمی است بحث دیگری است.

۲. حکما و متکلّمین با اینکه هر دو بر حسب ظاهر متکّی به دلایل عقلی هستند در واقع دو مسلک و دو مشرب متفاوت دارند. آنچه معمول و مشهور است این است که متکلّمین در مسائل الهیّات استدلالات عقلی را با تطبیق به مبانی دینی به کار می‌برند، یعنی با توجّه به انطباق با اصول مبانی دینی است که به براهین عقلی اعتماد می‌کنند، بر خلاف حکما که مبانی دینی را در استدلالات خود دخالت نمی‌دهند و در مسائل الهیّات همان طور سلوک می‌کنند که در مسائل طبیعیّات و ریاضیّات سلوک می‌کنند. البتّه این یک تعریف و توصیف مشهوری است که در مورد حکما و متکلّمین (و اختلاف روش آنها در مسائل عقلی و دینی) می‌شود ولی تعبیر صحیح و تعریف و توصیف واقعی این است که بگوییم متکلّمین کسانی هستند که نه در استدلالات عقلی متد و روش صحیحی ←

متکلّمین و حکما اختلاف نظر و تضادّ عقیده پیدا شده است و از آن جمله است در مسأله «حدوث و قدم».

متکلّمین معتقدند که حدوث منحصر است به حدوث زمانی و اگر چیزی قدیم زمانی بود دیگر نمی‌تواند حادث باشد و چون ذات قدیمی که هیچ نحو حدوثی در او راه نداشته باشد منحصر است به ذات خداوند، پس تنها ذات خداوند است که حدوث زمانی ندارد و غیر ذات خداوند یکتا هر چه هست حادث زمانی است. بنابر عقیده متکلّمین، مخلوقیّت و معلولیّت ملازم است با حدوث زمانی؛ یعنی اگر چیزی مخلوق و معلول بود ناگزیر باید حادث زمانی باشد. پس اگر چیزی حادث زمانی نبود آن شیء معلول شیء دیگر نیست یعنی ممکن الوجود نیست و واجب الوجود است. پس اگر به تعدّد قدیم قائل شویم در حقیقت به تعدّد واجب الوجود قائل شده‌ایم، و از آن طرف اگر وحدت واجب الوجود را اثبات کنیم در حقیقت ثابت کرده‌ایم که بیش از یک ذات قدیم زمانی وجود ندارد؛ و به عبارت دیگر وجوب ذاتی و قدم زمانی ملازم یکدیگرند؛ یعنی اگر واجب الوجود بالذات یکی است قدیم زمانی هم یکی است و اگر قدیم زمانی بیش از یکی است پس واجب الوجود هم بیش از یکی است.

امّا حکما سخن متکلّمین را نپذیرفته و مدّعی هستند که حدوث منحصر به حدوث زمانی نیست. حکما می‌گویند چنین نیست که مخلوقیّت و معلولیّت و ممکن الوجود بودن ملازم با «حدوث زمانی»، و واجب الوجود بودن ملازم با «قدم زمانی» باشد، بلکه ممکن است موجودی مخلوق و معلول و ممکن الوجود بوده و در عین حال قدیم زمانی باشد و نیز ممکن است یک شیء، قدیم زمانی بوده و در عین حال یک نوع حدوث هم داشته باشد که ما آن را «حدوث ذاتی» می‌نامیم. و از اینجا بود که اصطلاح دیگری در مورد حدوث و قدم به وجود آمد. متکلّمین از حدوث و قدم فقط یک معنی درک می‌کردند و آن همان حدوث و قدم زمانی بود، امّا حکما به غیر از حدوث و قدم زمانی به نحوه دیگری از حدوث و قدم دست یافتند و آن را «حدوث و قدم ذاتی»

→

دارند و نه در استخراج معارف از اصول و مبانی دینی، بدون آنکه کلید فهم مسائل عقلی در دستشان باشد وارد مباحث عقلی می‌شوند و در برخورد با مسائل دینی نیز طرز تفکّری سطحی و عامیانه دارند، در هر دو مورد سطحی فکر می‌کنند بر خلاف حکما که در هر دو مورد عمیق‌تر فکر می‌کنند. البتّه در میان متکلّمین و کسانی که در علم کلام کتاب نوشته‌اند محقّقین زبر دستی هم وجود دارند ولی راه و روش آنها از راه و روش حکما دور نیست و لاطائلات متکلّمین را به دور افکنده‌اند و در حقیقت بیش از آن حد که متکلّم باشند حکیم‌اند.

اصطلاح کردند.

نظریّه متکلّمین بر روی دو پایه استوار است که این دو پایه هر دو سست و بی‌اعتبار است.

۱. پایه عقلی

۲. پایه نقلی

متکلّمین بر اساس پاره‌ای از توهّمات که نام آن را «دلیل عقلی» گذاشته‌اند و پاره‌ای از توهّمات دیگر که نام آن را «تمسّک به مبانی دینی» (یا دلیل نقلی) گذاشته‌اند چنین پنداشته‌اند که آنچه غیر از ذات خداوند است حادث زمانی است و امکان ندارد که یک ذات دیگر غیر از ذات واجب الوجود قدیم زمانی باشد، زیرا اگر شیء حادث نباشد نیازی به علّت ندارد و لذا واجب الوجود است، پس حادث نبودن عالم یا جزئی از عالم مساوی با این است که از همه عالم یا جزئی از عالم نفی مخلوقیّت بکنیم (دلیل عقلی)، و بعلاوه در آثار دینی وارد شده است که عالم یعنی جمیع ما سوی اللّه حادث است و بلکه همه ادیان در این مسأله اجماع و اتّفاق دارند (دلیل نقلی).

حکما به هر دو دلیل متکلّمین پاسخ می‌دهند و می‌گویند نه استدلال عقلی شما صحیح است و نه استدلال نقلی، از هر دو نظر اشتباه کرده‌اید. امّا استدلال عقلی شما مردود است زیرا پنداشته‌اید که مخلوقیّت و معلولیّت، و به عبارت دیگر نیازمندی یک شیء به علّت، ملازم است با حدوث زمانی آن شیء و حال آنکه ملاک نیازمندی یک شیء به علّت، امکان است نه حدوث؛ یعنی شیء از آن جهت که ممکن است نیازمند به علّت است نه از آن جهت که حادث است (رجوع شود به مقدّمه سوم).

و امّا استدلال نقلی شما مردود است زیرا که منظور از «حدوث» را که در آثار دینی وارد شده است، حدوث زمانی دانسته‌اید و حال آنکه حدوث ذاتی نیز می‌تواند مراد و منظور باشد. اصولا در معارف و آثار دینی موارد بسیاری داریم که حقایقی بیان شده است که آن حقایق دو نوع مصداق دارند: یک مصداق ظاهر و محسوس و یک مصداق غیر محسوس که تنها اهل دانش قادر به درک آن هستند. در این گونه موارد، اذهان عمومی آن حقیقت را به همان مصداق حسّی‌اش تطبیق می‌کند، زیرا مصداق دیگری غیر از مصداق حسّی را درک نمی‌کند؛ امّا اهل دانش که مصداق دیگر را نیز درک می‌کنند آن حقیقت را با همان مصداق و معنایی که متناسب است تطبیق می‌کنند. مثلًا در لسان شرع گفته شده است که «علم نور است» و همچنین وارد شده است که

«در جهان آخرت، میزانی برای اعمال بپاداشته می‌شود». اذهان عمومی که جز نور حسّی و جز ترازویی که جرم اجسام را تعیین می‌کند، معنی دیگری تصور نمی‌کنند ناچار این حقایق دینی را بر همین معانی و مصادیق تطبیق می‌کنند، ولی اهل دانش می‌دانند که مصداق «نور» منحصر به نور حسّی و مصداق «میزان» منحصر به وسیله سنجش جرم اجسام نیست. حکما معتقدند که این مطلب که در آثار دینی وارد شده است که «عالم حادث است» نیز عینا همین طور است. آنچه که بنا بر ادّعای متکلّمین، اجماع و اتّفاق بر آن شده است تنها این مطلب است که عالم حادث است، و امّا اینکه حدوث عالم به چه نحو است و کدامیک از معانی «حدوث» مراد است (حدوث ذاتی یا حدوث زمانی) این مطلب دیگر بیان نشده است و بلکه گاهی قرائن نشان می‌دهد که آن حدوث از نوع حدوث ذاتی است.

و امّا دلیل حکما بر اینکه حدوث ذاتی هم خود یک نوع حدوث است این است که اوّلا تقدّم و تأخّر منحصر به تقدّم و تأخّر زمانی نیست (مقدّمه اوّل) و ثانیا معنی حدوث چیزی جز مسبوقیّت وجود به عدم (یا تأخّر وجود از عدم) نیست و یکی از معانی «عدم» هم لا اقتضائیّت و لیسیّت ذاتی ماهیّت است که از آن به «امکان ذاتی» و «عدم مجامع» تعبیر می‌شود و این عدم بر وجود ماهیّت تقدّم دارد (مقدّمه دوم)، و تقدّم این عدم بر وجود ماهیّت همان «حدوث ذاتی» است.

□

در اینجا باید به یک نکته اشاره کرد و آن اینکه این تعبیر که گفته می‌شود: «هر یک از حدوث و قدم بر دو قسم است: ذاتی و زمانی» تعبیر صحیحی نیست، زیرا در اینجا تقسیم به معنی واقعی وجود ندارد، بلکه تعبیر صحیح این است که بگوییم: گاهی حدوث به معنی حدوث زمانی به کار می‌رود و گاهی به معنی حدوث ذاتی. این ایراد بر تعبیر حاجی سبزواری نیز وارد است، زیرا در عنوان این فصل می‌گوید: «غرر فی تعریفهما و تقسیمهما» و در شرح منظومه نیز تعبیر «اقسام» را به کار می‌برد، گرچه تعبیری را که در خود اشعار به کار می‌برد (و یوصف الحدوث بالذّاتی و ...) صحیح و بدون اشکال است.

برای توضیح این مطلب باید در وهله اوّل معنی دو اصطلاح «عدم مقابل» و «عدم

مجامع» را توضیح دهیم:

«عدم مقابل» یعنی عدمی که با وجود شیء قابل اجتماع نیست، بلکه بین آنها تقابل است؛ آنجا که عدم است وجود نیست و آنجا که وجود است عدم نیست. مثلًا وقتی می‌گوییم فلان شیء در زمان پیش نبود و اکنون هست، البتّه واضح است که در آن زمان که نبود امکان نداشت که در عین نبودن وجود داشته باشد و اکنون هم که وجود دارد نمی‌شود که نبوده باشد. پس این وجود و عدم قابل جمع شدن نیستند و مقابل یکدیگرند. لهذا عدم زمانی را به «عدم مقابل» تعبیر می‌کنند.

و امّا «عدم ذاتی» عبارت است از لیسیّت ذاتیّه و لا اقتضائیّت ذات؛ یعنی اینکه ذات شیء به خودی خود نه اقتضای موجود شدن دارد و نه اقتضای معدوم شدن، پس اگر موجود شود به حکم علّت خارجی است و اگر هم معدوم شود باز به حکم علّت خارجی است. این عدم، یعنی لا اقتضائیّت ذاتی، با موجود بودن منافات ندارد؛ یعنی یک شیء می‌تواند در همان حال و در همان زمان که موجود است از نظر ذات لا اقتضاء باشد. پس این عدم با وجود شیء قابل جمع شدن است و لذا آن را «عدم مجامع» می‌گویند یعنی عدمی که با وجود شیء قابل جمع شدن است.

اکنون اشکالی که در اینجا هست این است که این عدم که به آن «عدم مجامع» می‌گویند در واقع عدم این شیء موجود نیست، بلکه عدم اقتضاست که در مقابلش وجود اقتضا قرار دارد، و سرّ اینکه این عدم با این وجود قابل جمع شدن است این است که هر یک از این وجود و عدم مربوط به یک شیء خاصّ است (یعنی این شیء). بنابر این، تقسیم عدم به عدم مقابل و عدم مجامع، تقسیم حقیقی نیست و اگر واقعا این عدم، عدم این شیء می‌بود در آن وقت می‌بایست مجامع بودن و مجامع نبودن را از همان لحاظ ذات و مرتبه در نظر بگیریم نه از لحاظ زمان، و لذا از این نظر بین آنها تقابل خواهد بود، همان طوری که بنا بر نظریّه «حدوث دهری» عدم دهری در عین اینکه زمانی نیست مجامع هم نیست یعنی یک نوع تقابل دارد.

اکنون مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که در تعریف «حدوث» گفته می‌شود که حدوث عبارت است از مسبوقیّت وجود به عدم، و چنانکه می‌دانیم این مسبوقیّت وجود شیء به عدم بر دو قسم یا بیشتر از دو قسم است. حال باید ببینیم که این انقسام و اختلاف از چه ناحیه‌ای پدید می‌آید. «مسبوقیّت وجود شیء به عدم آن» که در تعریف «حدوث» گفته می‌شود بیش از سه واژه (یا سه معنی مستقل) را شامل

نیست: یکی وجود شیء، یکی عدم شیء، یکی هم مسبوقیّت است. پس این انقسام و اختلاف یا از ناحیه وجود است یعنی چند نوع وجود داریم، یا از ناحیه عدم است یعنی چند نوع عدم داریم، و یا از ناحیه مسبوقیّت است. آنچه مسلّم است این است که این تنوّع و انقسام از ناحیه وجود نیست، پس یا از ناحیه عدم است و یا از ناحیه مسبوقیّت.

آنچه در بدو نظر از کلمات حکما برمی‌آید این است که منشأ این انقسام و اختلاف، «عدم» است؛ یعنی نوع عدمی که بر وجود تقدّم پیدا می‌کند مختلف است (و لذا اقسام مختلف حدوث به وجود می‌آید)؛ امّا نظر صحیح بر خلاف آن است، زیرا مسلّم است که مقسم، «مطلق مسبوقیّت» نیست، بلکه «مسبوقیّت وجود به عدم» است. اکنون باید روشن شود که مقصود از این عدم چیست. بدیهی است که «مطلق عدم» نمی‌تواند مقصود باشد، پس عدم خاصّی مقصود است. حال باید دید آیا عدم خود ماهیّت مقصود است و یا عدم دیگری. هنگامی که ما به حدوث زمانی نظر می‌افکنیم می‌بینیم که عدم مقابل که عدم خود ماهیّت است مقصود است، امّا هنگامی که حدوث ذاتی را مورد نظر قرار می‌دهیم می‌بینیم که عدم مجامع که عدم اقتضاء است (نه عدم خود ماهیّت) مقصود است. چنانکه قبلًا گفتیم عدم مقابل و عدم مجامع قسیم حقیقی یکدیگر نیستند زیرا عدم مقابل، عدم خود ماهیّت است امّا عدم مجامع یا لیسیّت ذاتیّه عبارت است از لا اقتضائیّت نسبت به وجود و عدم یعنی عدم اقتضای ماهیّت نه عدم خود ماهیّت. پس ما نمی‌توانیم مقسمی پیدا کنیم که حدوث ذاتی و حدوث زمانی دو قسم آن باشند، زیرا حدوث زمانی مسبوقیّت وجود شیء است به عدم خود آن شیء و حدوث ذاتی مسبوقیّت وجود شیء است به لیسیّت ذاتیّه. پس تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی، صحیح نیست و لفظ «حدوث» بر حدوث ذاتی و حدوث زمانی به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود نه به اشتراک معنوی، و آنچه که صلاحیّت تقسیم دارد مشترک معنوی است نه مشترک لفظی.

گفتیم که اگر «حدوث» را تعریف کنیم به «مسبوقیّت وجود شیء به عدم»، این سؤال مطرح می‌شود که این انقسام و تنوّع از ناحیه عدم است یا از ناحیه مسبوقیّت؟ اکنون می‌گوییم که اگر «حدوث» را به «مسبوقیّت وجود شیء بر غیر خودش» تعریف کنیم باز همین سؤال مطرح است که آیا این انقسام و تنوّع از ناحیه غیر است یا از ناحیه مسبوقیّت؟ ولی بنا بر این تعریف، دیگر این اشکال که گفتیم در اینجا تعبیر «تقسیم» صحیح نیست وارد نمی‌شود. همچنین این اشکال درباره حدوث دهری

میرداماد نیز وارد نمی‌شود؛ یعنی می‌توان گفت که در آنجا واقعا تقسیم وجود دارد و حادث یا زمانی است و یا دهری. و امّا اینکه مقصود از «حدوث دهری» چیست، مطلبی است که در این مختصر نمی‌توانیم به آن بپردازیم.

فریدهٔ هفتم: علّت و معلول

غرر اوّل:

در تعریف و تقسیم

مبحث «علّت و معلول» هفتمین فریده از اوّلین مقصد از بخش «فلسفه» کتاب شرح منظومه سبزواری را تشکیل می‌دهد. به طور کلّی آنچه که در این مبحث بیان گردیده یا بعضی تعریفات است یا بیان اقسام علّت و معلول و یا احکام آنها، که البته بیشتر تقسیمات و نیز بیشتر احکام مربوط به علّت است نه معلول، و احکامی که در اینجا ذکر می‌شود گاهی احکامی است که میان همه اقسام علّت مشترک است و گاهی اختصاص دارد به یک قسم معیّن از علّت، مثلًا از مختصّات علّت فاعلی و یا علّت صوری است و یا مثلًا از مختصّات علّت جسمانی است؛ و ضمنا به بعضی از مسائل که مربوط به الهیّات بالمعنی الاخص و یا مسائل نفس است و متناسب با این مبحث است اشاره شده است، مثل اینکه بعد از ذکر یک نوع خاص از تقسیم علّت گفته شده است آیا لایق به مقام مقدّس واجب الوجود کدامیک از اینهاست و آیا در نفس انسان جمیع علّتها وجود دارد یا وجود ندارد.

اینهاست مجموع مسائلی که در این مبحث از کتاب شرح منظومه بیان شده است. ولی آنچه ما در درجه اوّل در نظر داریم تعقیب کنیم بعد از بیان مختصری از تعریفات و بعد از ذکر بعضی از تقسیمات و بعضی از احکام علّت و معلول، بحث و تحقیق در اصل علّیت غائی است. چنانکه می‌دانیم این مسأله یکی از مسائل مورد

اختلاف فلسفه الهی و فلسفه مادّی است. فلاسفه مادّی جدّا منکر این اصل هستند و فیلسوفان الهی جدّا طرفدار آن.

در این تحقیق می‌خواهیم ببینیم که آیا به حکم آنچه از اصول کلّی فلسفه استفاده می‌شود و به حکم نتایجی که از تحقیقات علوم دستگیر می‌گردد آیا اصل علّیت غائی را در نظام هستی باید بپذیریم یا نه؟

مرحوم حاجی سبزواری این مبحث را با تعریف «علّت» و «معلول» و بیان اقسام آنها آغاز می‌کند:

انّ الّذي الشيّ اليه افتقرا — فعلّة و الشيّ معلولا يري
فمنه ناقص و منه ما استقل — و منه خارج و منه ما دخل

آن شیء که شیء دیگر (در وجود و هستی خود)
به او احتیاج دارد «علّت» نامیده می‌شود و شیء دیگر «معلول».
بعضی از آن علّتها ناقص هستند و بعضی مستقل (تام)،
و همچنین بعضی خارج از معلول‌اند و بعضی داخل آن.

شرح: مطابق آنچه از شعر بیان شده است، از دو چیزی که یکی در وجود و هستی خود به دیگری محتاج است بدین نحو که اگر شیء اوّل نباشد دومی نمی‌تواند و محال است که باشد، در آن صورت شیء محتاج را «معلول» و شیء دیگر را «علّت» می‌نامند[۱].

هر یک از دو مصراع بیت دوم یک تقسیم است. مفاد مصراع اوّل این است که علّت یا ناقصه است و یا مستقلّ؛ یعنی آن چیزی که دیگری در وجود خود به او نیازمند است و ما به او نام «علّت» داده‌ایم، یا به نحوی است که معلول فقط به او محتاج است و به غیر او احتیاج ندارد و یا اینچنین نیست؛ و به عبارت دیگر یا وجود او برای وجود

۱. باید توجّه داشت که این تعریف، تعریف «علّت» به معنی عامّ است که شامل همه اقسام علّتها می‌شود و به این معنی هر «جزء» نیز علّت «کلّ» است، لهذا حکما هر کدام از «مادّه» و «صورت» را که به عقیده آنها دو جزء تشکیل دهنده حقیقت جسم می‌باشند «علّت جسم» می‌خوانند. ولی گاهی «علّت» مفهوم اخصّ از این مفهوم پیدا می‌کند و تنها به آنچه حکما آن را «علّت فاعلی» می‌خوانند اطلاق می‌شود. معمولا در علوم طبیعی از اصطلاح دوم پیروی می‌شود، در این صورت تعریف «علّت» همان است که بعدها در تعریف فاعل خواهد آمد.

پیدا کردن معلول کافی است و یا کافی نیست؛ و باز به عبارت دیگر یا این است که معلول در عین اینکه وجودش متوقّف بر وجود او هست یک امر یا امور دیگر برای تحقّق معلول لازم نیست یا لازم هست. اوّلی را می‌گوییم «علّت مستقلّه» و یا «علّت تامّه» و دومی را می‌گوییم «علّت ناقصه و غیر مستقلّه». مثلًا تحقّق کتابت احتیاج دارد به امور متعدّد از قبیل کاغذ (یا چیزی شبیه به آن) و قلم (یا چیزی شبیه به آن) و حرکت انگشتان دست نویسنده (یا چیزی شبیه به آن) و اراده نویسنده و وجود مادّه مدادی و نبودن مانع بر روی صفحه و امثال اینها که مجموعا مقدّمات و وسایل این کار هستند.

علّت تامّه یا مستقلّه عبارت است از مجموع این مقدّمات و وسایل که از آن جمله عدم برخورد به مانع است. البتّه اگر همه این وسایل و مقدّمات فراهم شد تحقّق معلول، ضروری و حتمی و به اصطلاح امروز اجتناب ناپذیر خواهد بود و به اصطلاح قدما تخلّف معلول از علّت تامّه محال است.

علّت ناقصه یا غیر مستقلّه عبارت است از بعضی از این مقدّمات و وسایل که اگر وجود پیدا نکند کتابت موجود نمی‌شود، امّا اگر وجود پیدا کند ولی سایر مقدّمات و وسایل موجود نباشد برای تحقّق کتابت کافی نیست. امروزه اصطلاح خوبی شایع است که همه اینها را «شرط» می‌نامند و شرط را تقسیم می‌کنند به شرط لازم و شرط کافی.

شرط لازم همان است که در قدیم آن را «علّت ناقصه» می‌گفتند، که ذاتش (یا وجودش) برای مشروط لازم هست ولی کافی نیست. شرط لازم و کافی همان است که در اصطلاح قدیم «علّت مستقلّه» یا «علّت تامّه» نامیده می‌شد، که علاوه بر اینکه وجودش لازم است کافی هم هست؛ یعنی تحقّق آن شرط برای تحقّق مشروط کفایت می‌کند و به چیز دیگری احتیاج نیست. بر طبق این شیوه نامگذاری می‌توان جزء آخر علّت تامّه را «شرط کافی» نامید.

و امّا مصراع دوم بیت، بیان تقسیم دیگری است و آن اینکه علّت، یا علّت خارجی است و یا علّت داخلی. بیت زیر توضیح این مصراع است:

فالعنصريّ الصوري للقوام   و للوجود الفاعلي التّمامي

علت عنصری (علت مادّی) و علّت صوری، علل قوام
(علل داخلی) هستند. و امّا علل وجود (علل خارجی)

عبارتند از علّت فاعلی و علّت تمـامی (علّـت غـائی).

شرح: این بیت توضیح و تفسیری است از بیت گذشته که در آن گفته شـد کـه علّت یا خارجی است و یا داخلی. در این بیت توضیح داده شده است که علّت داخلی عبارت است از علّت مادّی و علّت صوری، و علّت خـارجی عبـارت اسـت از علّـت فاعلی و علّت غائی.

توضیح آن که در تقسیمی که از ارسطو به ارث مانده است علّـت تقسـیم شـده است به چهار تا:

۱. علّت فاعلی
۲. علّت غائی
۳. علّت مادّی
۴. علّت صوری

معمولًا در مثال، مصنوعات بشری را در نظر می‌گیرند؛ مثلًا می‌گویند: این خـط که بر این صفحه نوشته شده است فـاعلی دارد و غـایتی و مـادّه‌ای و صـورتی. فاعـل شخص نویسنده است؛ غایت عبارت است از هدفی که نویسنده از نوشتن این خط در نظر دارد، از قبیل این که معنی الفاظی را که به صورت نوشته در آورده است به دیگران بفهماند، یا برای اینکه با این علامات معانی و مطالب را برای خود یادداشـت و ضـبط کند؛ مادّه عبارت است از آن جوهر یا مرکّبی که در اینجا به کار رفته اسـت؛ صـورت عبارت است از هیئت و شکل مخصوصی که به صورت حروف و کلمات پدیدار گشته است.

در تمام مصنوعات بشری قانون چهار علّت صادق است. حکما هر یک از ایـن چهار علّت را به طریقی تعریف کرده‌اند. ما در اینجا تعریفاتی را که حاجی سبزواری در منظومه برای هر یک از آنها ذکر کرده است بیان می‌کنیم (هر چنـد از ترتیـب مطالـب کتاب خارج می‌شویم).

تعریف علل چهار گانه

۱ و ۲. علّت غائی و علّت فاعلی:

و مـــا لاجلــه الوجـــود حاصـــل فغایـــة و مـــا بـــه ففاعـــل

آن چیزی که وجود معلول به خاطر اوست «غایت» است و آن
چیزی کـه وجـود معلـول بـه سـبب اوسـت «فاعـل» اسـت.

شرح: این بیت متضمّن تعریف علّت غائی و تعریف علّت فاعلی است.

علّت غائی عبارت است از آن چیزی که معلول به خاطر او وجـود پیـدا کـرده است. همان طوری که در مثال «خط» گفته شد نویسنده بـه خـاطر هـدفی آن خـط را می‌نویسد و اگر هیچ هدف و غرضی در نوشتن خویش نمی‌داشت ممکن نبود آن خط را بنویسد؛ یعنی اگر آن هدف نبود نویسنده به خط نوشتن وادار نمـی‌شـد و خـط بـه وجود نمی‌آمد. پس خط که معلول است به خاطر هدف مذکور به وجود آمده است.

علّت فاعلی عبارت است از مابه‌الوجود؛ یعنی آن چیزی که وجـود معلـول بـه سبب اوست؛ یعنی او عطا کننده و آورنده وجود معلول است. چنانکه در مثـال «خـط» گفته شد شخص نویسنده که قوّه و علم و هنر و مهارت خود را به کار می‌برد و خط را وجود می‌بخشد «فاعل» نامیده می‌شود.

۳. علّت مادّی:

حامـــل قـــوّة لشـــيء عنصـــره بوحـــدة اوضـــمّ مـــا یغـــایره

آن چیزی که حامل استعداد شیء دیگر است (به تنهایی
یا به ضمیمه شیء دیگر) مادّه آن شیء نامیده می‌شـود.

شرح: این بیت، تعریف «علّت مادّی» است (البتّه در اصطلاح فـرق اسـت بـین «مادّه» و «علّت مادّی» و ما بعداً این فرق را توضیح خـواهیم داد). در ایـن بیـت علّـت

مادی به عنوان «به دوش گیرنده استعداد» تعریف شده است، پس باید معنی «استعداد» و «حامل استعداد» معلوم شود تا تعریف «علّت مادی» معلوم گردد.

در جهان طبیعت، «شدن» وجود دارد، به این معنی که بعضی از اشیاء به صورت شیء دیگر در می‌آیند، یعنی شیء دیگر می‌شوند، مثل اینکه دانه گندم اگر در زمین مساعد و شرایط مساعد کاشته شود بوته گندم می‌شود و دانه جو اگر در زمین مساعدی قرار گیرد بوته جو می‌شود و یا اینکه تخم مرغ خانگی در شرایط مخصوصی مرغ خانگی می‌شود و تخم گنجشک در شرایط خاصّی به صورت گنجشک در می‌آید.

هر یک از این چهار تا (دانه گندم، دانه جو، تخم مرغ و تخم گنجشک) در حالی که حالت موجود را دارا باشند فقط امکان «شدن» یک شیء بخصوص را دارند؛ مثلًا در دانه گندم امکان جو شدن یا مرغ خانگی شدن و یا گنجشک شدن نیست، و همچنین در دانه جو امکان گندم شدن یا جوجه شدن نیست، و همچنین در تخم مرغ یا تخم گنجشک غیر از امکان مرغ شدن و یا گنجشک شدن نیست؛ و از قدیم گفته‌اند: «گندم از گندم بروید جو زجو».

پس در این جهان، جریانی و ناموسی وجود دارد که ما از آن به «شدن» تعبیر می‌کنیم. و از طرف دیگر می‌بینیم این «شدن» نظام خاصّی دارد: هر چیزی امکان «شدن» هر چیز دیگر را ندارد و هر چیز از هر چیز دیگر به وجود نمی‌آید، بلکه هر چیزی که چیز دیگر می‌شود فقط امکان «شدن» همان چیز یا چند چیز دیگر را بالخصوص را دارد. حکما این امکان را که رابطه خاصّی است میان شیء موجود و شیء دیگری که بعداً این شیء به صورت او در می‌آید «استعداد» یا «امکان استعدادی» (با اندک تفاوتی در این دو اصطلاح) می‌خوانند. این استعداد یک رابطه واقعی است نه فرضی و اعتباری. بعلاوه این رابطه یک حقیقت جداگانه و مستقل و یا محسوس نیست، و در حقیقت این رابطه میان دو شیء جداگانه نیست، بلکه میان دو مرحله از وجود یک شیء است.

در اینجا ذکر سه نکته لازم است:

الف. در اینکه در جهان جریان «شدن» وجود دارد و هر لحظه اشیائی به صورت اشیاء دیگر درمی‌آیند و تغییر نام و ماهیّت می‌دهند جای شک نیست، و هم در اینکه این جریان تابع نظام خاصّی است و هر چیزی امکان «شدن» هر چیز را ندارد نیز تردید نمی‌توان کرد؛ و البتّه در این دو جهت میان فلاسفه قدیم و فلاسفه جدید هم اختلاف

نظری وجود ندارد.

چیزی که هست این است که میان نظر قدما و بعضی از فلاسفه جدید در ماهیّت اشیاء و در آنچه ملاک و مناط حقیقت و نوعیّت آنهاست اختلاف است، و همین اختلاف نظر سبب می‌شود که در تقسیم و توجیه ماهیّت «شدن‌ها» و تغییراتی که در عالم رخ می‌دهد نیز اختلاف نظر پیدا شود. از نظر قدما که بیشتر با دید فلسفی و عقلانی به جهان می‌نگرند هر موجود مبدأ اثر طبیعی (نه مصنوعی)، یک واحد واقعیّت است. این واحد واقعیّت، فعلیّت واحد دارد و همه جنبه‌هایش تابع و طفیلی آن فعلیّت است، و آن فعلیّت (که «صورت نوعیّه» و یا «طبیعت» نامیده می‌شود) مبدأ فصل اخیر و ملاک حقیقت او بلکه تمام هویّت اوست. معنی «استعداد» و «امکان استعدادی» از نظر قدما- که ماهیّت و حقیقت اشیاء را وابسته به فعلیّت خاصّی می‌دانند و سایر جنبه‌ها را تابع و طفیلی آن فعلیّت می‌شمارند- عبارت است از رابطه‌ای خاص میان یک مرتبه از واحد واقعیّت و مرتبه دیگر از آن، و به عبارت دیگر عبارت است از رابطه‌ای خاص میان درجه‌ای از فعلیّت واحد و درجه‌ای دیگر از آن.

از نظر قدما نقش ترکیبات مختلف مواد این است که مقدّمه پیدایش و ظهور یک فعلیّت نو می‌شوند؛ آثار نو که ما آنها را آثار ترکیبات می‌دانیم آثار آن فعلیّت نو است که این مرکّب را وحدت داده است، و آن چیزی که ملاک حقیقت و نوعیّت بوده و احیانا «صورت نوعیّه» نامیده می‌شود فقط با عقل قابل اکتشاف و تصدیق است نه با احساس و آزمایش، و در قلمرو فلسفه قرار دارد نه در قلمرو علم.

امّا از نظر بعضی فلاسفه جدید هر موجود مبدأ اثر- که ما آن را به عنوان یک جماد یا گیاه یا حیوان و یا انسان می‌شناسیم- یک واحد واقعیّت نیست، بلکه مجموعه‌ای از واقعیّات است که در همه کم و بیش یکسان است؛ یعنی ذرّات مادّه با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند، ارتباطی که شبیه روابط اجزاء یک ماشین و یا یک کارخانه است، و به این وسیله ماهیّات و انواع مختلف به وجود می‌آیند. از این جهت ترکیبات اشیاء شبیه مصنوعات بشری است که جز پیوند و اتّصال اجزاء چیزی دیگری وجود ندارد. همان طوری که در ساختمان ماشین جز اجزاء و قطعات سیم و آهن و فولاد و غیره چیز دیگری در کار نیست در هر مرکّبی نیز چنین است، واقعیّت آن مرکّب را اجزائی مادّی که با هم ارتباط و اتّصال پیدا کرده‌اند تشکیل می‌دهد. استعدادی که هر چیز برای «شدن» دارد از نوع استعدادی است که مثلًا اجزاء ماشین برای ماشین

شدن دارند و یا (مثلًا) خود ماشین برای حرکت در جادّه و هواپیما برای پرواز در هوا و کشتی برای سیر در دریا و موشک برای حرکت در ماوراء جوّ دارد، و استعداد هر کدام مخصوص خود اوست.

طرفداران نظریّه «مکانیسم»[1] و کسانی که گفته‌اند: «مادّه و حرکت را به ما بدهید، جهان را می‌سازیم» دارای این طرز فکر بوده‌اند.

ب. در اصطلاح حکما گاهی به جای کلمه «استعداد»، کلمه «قوّه» آورده می‌شود، که البتّه باید توجّه داشت که کلمه «قوّه» که در این مورد به معنی «استعداد» به کار می‌رود با قوّه به معنی «نیرو» که آن نیز مصطلح فلاسفه است و در علوم طبیعی به کار برده می‌شود متفاوت است و اشتراک آنها فقط در لفظ است.

فرق میان «قوّه» – آنجا که به معنی استعداد به کار می‌رود – با خود «استعداد» این است که استعداد عبارت است از قوّه قریب به فعلیّت، ولی قوّه اعمّ است از قریب و بعید. لهذا می‌گوییم در دانه گندم استعداد جو شدن نیست، یعنی قوّه قریب به فعلیّت نیست، و حال آنکه قوّه بعید هست، یعنی ممکن است دانه گندم مراحلی را طی کند تا بالاخره مثلًا تبدیل به خاک شود و آنگاه خاک در شرایط مخصوص به دانه جو تبدیل گردد.

ج. معلوم شد که منظور حکما از استعداد «شدن» این است که حالتی داخلی و درونی در شیء وجود دارد که به موجب آن حالت، آن شیء به سوی فعلیّت و کمال می‌شتابد؛ یعنی این «قوّه» در مقابل «فعلیّت» است که نسبت آنها (یعنی قوّه و فعلیّت) به یکدیگر نسبت نقص و کمال است و لهذا این گونه استعدادها را می‌توانیم «آمادگی برای تکامل» بخوانیم. و امّا نوعی امکان دیگر که امکان انهدام و از بین رفتن است، مانند امکان متلاشی شدن و آرد شدن گندم و امکان فاسد شدن تخم مرغ در هوای گرم، از محلّ بحث خارج است. در جهان دو جریان وجود دارد که از آنها به «حیات و موت» یا «آباد شدن و خراب شدن» یا «دوختن و دریدن» و امثال اینها می‌توانیم تعبیر کنیم. از طرفی اشیاء به موجب استعداد و میل ذاتی به سوی نظم و ساخته شدن و نو شدن و تکامل پیش می‌روند و از طرف دیگر در تضادّ و تصادم عوامل طبیعی و تأثیر پذیری عوامل مختلف از یکدیگر، ویرانی و فنا و نیستی رخ می‌دهد. امّا منظور حکما از

1. .Mecanism.

«استعداد»، امکان تکامل است نه امکان انعدام.

پس به طور کلّی هر چیزی استعداد «شدن» هر چیزی را ندارد، بلکه استعداد «شدن» یک شیء مخصوص را دارد. از آن طرف، حکما در محلّ خود اثبات کرده‌اند که هیچ چیزی ابتدا به ساکن ایجاد نمی‌گردد، بلکه مسبوق است به یک استعداد قبلی و به یک موضوعی که حامل این استعداد است[1] یعنی این استعداد صفت او و عرض اوست؛ و به عبارت دیگر همان طوری که در هر مادّه‌ای استعداد «شدن» هر چیزی نیست، هر چیزی هم ممکن نیست که از هر مادّه‌ای به وجود بیاید و یا بدون امکان و استعداد قبلی، و قهراً بدون مادّه‌ای که حامل آن امکان و استعداد باشد، به وجود آید. در همان مثالهایی که گفته شد، بوته گندم یا بوته جو و یا جوجه مرغ و یا بچه گنجشک که در این جهان به وجود می‌آیند قبلًا استعداد وجود اینها در طبیعت موجود بوده و یک چیز بالخصوص هم در طبیعت وجود داشته است که این استعداد، صفت و عارض آن شیء مخصوص بوده است. در مثالهای نامبرده آن شیء مخصوص عبارت است از دانه گندم و دانه جو و تخم مرغ و تخم گنجشک.

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت که هر حادثی و هر پدیده‌ای باید یک حامل قوّه و استعدادی داشته باشد. نام آن حامل قوّه و استعداد، به اعتباری «مادّه» (یا عنصر) و به اعتباری دیگر «علّت مادّی» (یا علّت عنصری) است. این است معنی این مصراع که می‌گوید: «حامل قوّة لشیء عنصره» یعنی حامل قوّه شیء همان علّت مادّی و عنصری اوست.

۴. علّت صوری:

و ما به للشّيء فعليّته صورته فمنه شيئيّته

آن چیزی که به آن چیز فعلیّت معلول حاصل می‌شود (یعنی او عین فعلیّت معلول و مناط تحقّق معلول است) او صورت آن شیء معلول است و شیئیّت معلول هم به اوست

---

۱. كلّ حادث مسبوق بمادّة.

شرح: این بیت، تعریف «صورت» و به اعتباری تعریف «علّت صوری» است. صورت و یا علّت صوری را با قیاس مادّه و علّت مادّی می‌توان فهمید.

چنانکه گفته شد مادّه عبارت است از حامل قوّه و استعداد شیء، و به تعبیر دیگر مادّه عبارت است از مناط استعداد یک شیء، و باز به عبارت دیگر مادّه یک شیء عبارت است از وجود بالقوّه آن شیء. و امّا صورت، مناط فعلیّت آن شیء است؛ یعنی عبارت است از وجود بالفعل آن شیء. در مثالهایی که قبلا گفته شد تخم مرغ حامل استعداد جوجه است، یعنی وجود بالقوّه جوجه است، امّا آن وجود خاصّ جوجه که آثار جوجه بودن بر او بار می‌گردد بعد از آن است که شیء واقعا و بالفعل جوجه بشود، و واقعا هم حقیقت جوجه بودن بستگی تامّ و تمامی به این حالت بالفعل دارد و اگر فرضاً (به فرض محال) این فعلیّت، بدون سابقه حالت بالقوّه حاصل شود حقیقت حاصل است همچنانکه اگر حالت بالقوّه حاصل شود ولی منتهی به فعلیّت نگردد آن حقیقت حاصل نیست.

از آنچه گفته شد معلوم شد که:

اوّلًا، همیشه میان گذشته و آینده ارتباط برقرار است؛ یعنی آینده از گذشته گسسته نیست، پدیده‌های جهان مجموع امور منفصل و جدا از یکدیگر نیستند.

ثانیاً، هر گذشته‌ای با هر آینده‌ای ارتباط ندارد، بلکه گذشته خاص فقط با آینده خاص، و آینده خاص با گذشته خاص پیوند دارد.

ثالثاً، این پیوند از نوع پیوند قوّه و فعل است. هر گذشته قوّه آینده‌ای است و هر آینده فعلیّت گذشته‌ای است و باز آن آینده به نوبه خود قوّه آینده‌ای دیگر است یعنی همان نسبت را با آینده خود دارد که گذشته وی با او داشت و آن گذشته نیز با گذشته خود همان نسبت را دارد که آینده خودش با او داشت.

رابعاً، پیوند گذشته و آینده چون از نوع پیوند قوّه و فعل است پس یک ارتباط ساده نیست، بلکه گذشته و آینده مجموعا یک واحد واقعیّت را تشکیل می‌دهند؛ یک واقعیّت واحد متّصل و ممتد که از گذشته به آینده کشیده شده و امتداد یافته است؛ و به همین دلیل- همچنانکه بعضی از متأخّرین حکمای اسلامی دریافته‌اند- خروج اشیاء از قوّه به فعل جز تدریجا و از طریق حرکت و تحوّل به نحوی که وحدت اتّصالی محفوظ باشد میسّر نیست، خواه اینکه آنچه از قوّه به فعل می‌رسد جوهر باشد یا عرض. پس جواهر و اعراض عالم عموما چون تغییر می‌پذیرند و از قوّه به فعل خارج

می‌شوند و خروج از قوّه به فعل هم جز از طریق حرکت و خروج تدریجی (نه کون و فساد) میسّر نیست، بنا بر این آنها با قانون حرکت به وجود می‌آیند و برایشان وحدت اتّصالی (و نه فقط وحدت از لحاظ مادّه و موضوع) میان گذشته و آینده محفوظ است. معنای این سخن این است که حرکت جوهریّه یک امر قطعی و ضروری است و نظام موجود در جهان جز حرکت چیزی نیست، زیرا حرکت عبارت است از خروج تدریجی چیزی از قوّه به فعلیّت.

ضمناً این نکته باید گفته شود که مقصود از «تدریج» که در زبان فلسفه گفته می‌شود این نیست که در زمان طویل و به صورت کند و بطئ صورت گیرد (در مقابل «جهش» آنچنانکه در اصطلاح علمای زیست شناسی مصطلح است)، بلکه مقصود از «تدریج» نقطه مقابل «دفعی» است که در اصطلاح فلاسفه به کار می‌رود.

فلاسفه بعضی از چیزها را دفعی و آنی می‌خوانند و معتقدند که در «آن» صورت می‌گیرد نه در «زمان»[1]. به عقیده فلاسفه، «وصولات» از این قبیل است. به عقیده برخی از فلاسفه کون و فساد نیز از همین قبیل است[2]. پس اینکه می‌گوییم موجودات و از آن جمله جوهرها به تدریج پدید می‌آیند نقطه مقابل نظریّه کون و فساد است. بنا بر نظریّه کون و فساد، باید چیزی معدوم شود تا چیز دیگری جای آن را بگیرد و در این جایگزینی فقط مادّه اصلی محفوظ می‌ماند و حافظ وحدت نیز همان مادّه اصلی است. امّا بنابر نظریّه حرکت، لزومی ندارد که چنین باشد؛ و این بحث داستان درازی دارد.

اکنون جای این است که در دنباله آنچه گفته شد درباره سه مطلب توضیح داده شود:

۱. چرا علّتهای مادّی و صوری را علل داخلی و علّتهای فاعلی و غائی را علل خارجی می‌نامند؟

۲. هر یک از دو علّت داخلی و همچنین هر یک از دو علّت خارجی چه رابطه و

---

۱. مثل برخورد دو اتومبیل به یکدیگر که نفس برخورد و نه مقدّمات آن، در «آن» صورت می‌گیرد.

۲. جمعی از فلاسفه که منکر حرکت در جوهر می‌باشند قائل به کون و فساد صورتهای جوهری هستند و معتقدند صورتی به کلّی معدوم و صورتی دیگر از نو موجود می‌گردد، و معتقدند که کون و فساد دفعیّ الوجود است و در «آن» صورت می‌گیرد نه در «زمان».

نسبتی با یکدیگر دارند؟

۳. چه رابطه‌ای بین علّتهای خارجی و علّتهای داخلی موجود است؟

مطلب اوّل

اینکه علّتهای مادّی و صوری را «علّتهای داخلی» و علّتهای غائی و فاعلی را «علّتهای خارجی» می‌نامند به حسب نسبتی است که با خود معلول در نظر گرفته شده است، زیرا علّت مادّی و علّت صوری خارج از حقیقت معلول نیستند، به جهت این که چنانکه گفتیم مادّه یا علّت مادّی حامل استعداد شیء است و صورت یا علّت صوری مناط فعلیّت معلول است؛ یعنی معلول در مرحله قوّه و استعداد، «مادّه» نامیده می‌شود و همان معلول در مرحله فعلیّت، «صورت» نامیده می‌شود. پس هر یک از مادّه و صورت دو مرحله از یک واحد می‌باشند و از آنچه در جواب سؤال دوم به تفصیل خواهیم گفت جواب این سؤال روشن‌تر خواهد شد.

مطلب دوم

مطلب دوم خود شامل دو مطلب زیر است:

۱. رابطه علّت مادّی و علّت صوری چیست؟

۲. رابطه علّت غائی و علّت فاعلی چیست؟

اکنون به توضیح هر یک از این دو مطلب می‌پردازیم:

۱. رابطه علّت مادّی و علّت صوری

مطابق آنچه گفته شد مادّه عبارت است از حامل قوّه و استعداد، و صورت عبارت است از مناط و ملاک فعلیّت. در اینجا برای اینکه توضیح بیشتری داده باشیم مثالی ذکر می‌کنیم:

در تخم مرغ استعداد جوجه شدن هست؛ یعنی تخم مرغ حامل استعداد جوجه و به بیان دیگر مادّه جوجه است، و خصوصیّت جوجه‌ای نیز فعلیّت و صورت این مادّه

است. از طرف دیگر جوجه حامل استعداد مرغ شدن است یعنی مادّه اوست و خود حالت مرغی فعلیّت جوجه است. پس ما در اینجا سه مرحله داریم:

حالت تخم مرغی، حالت جوجه‌ای، حالت مرغی.

از این سه مرحله، مرحله وسط (یعنی مرحله جوجه‌ای) مرحله فعلیّت حالت اوّل و استعداد حالت سوم است؛ و به عبارت دیگر حالت اوّل، جوجه بالقوّه است، حالت سوم مرغ بالفعل است و حالت دوم جوجه بالفعل و مرغ بالقوّه است.

علیهذا جواب سؤال دوم این است که رابطه دو علّت داخلی یعنی علّت مادّی و علّت صوری از نوع رابطه دو مرحله از یک واقعیّت است.

اشکال و مناقشه

در اینجا مطلبی هست که طبق آن می‌توان در آنچه در پاسخ پرسش اوّل و دوم گفته شد مناقشه کرد:

حکمای مشّاء جسم را مرکّب از دو حیثیّت واقعی می‌دانند و نام آن دو حیثیّت را «مادّه» و «صورت» می‌گذارند. برهان عمده‌ای که بر اثبات مدّعای خود اقامه می‌کنند برهان قوّه و فعل است. ولی حکمای اشراق منکر ترکیب جسم از مادّه و صورت می‌باشند و برهان قوّه و فعل را ناتمام می‌دانند.

توضیح اینکه آنچه مسلّم است این است که هر جسم در عین اینکه بالفعل حقیقتی از حقایق است امکان اینکه شیء دیگر بشود در او هست، مثل تخم مرغ که در عین اینکه بالفعل تخم مرغ است بالقوّه جوجه است. راجع به این دو حیثیّت یعنی حیثیّت قوّه و حیثیّت فعلیّت دو نظر است:

یک نظر اینکه این دو حیثیّت فقط دو اعتبار و دو اضافه است و در خارج یک حیثیّت بیش نیست؛ یعنی همان حیثیّت واقعی که فی المثل مناط فعلیّت تخم مرغی است مناط استعداد جوجه شدن است. آن حیثیّت واحد اگر با حال حاضر و به خودی خود و فی نفسه اعتبار شود فعلیّت است و اگر با حال آینده اعتبار شود قوّه و استعداد است؛ مانند اینکه مکان معیّنی را اگر در نظر بگیریم، آن مکان نسبت به مکانی ممکن است فوقیّت داشته باشد و نسبت به مکانی دیگر تحتیّت؛ و همچنین زمان معیّن (مثلًا دیروز) نسبت به یک زمان (مثلًا پریروز) بعد است و نسبت به زمان دیگر (مثلًا

امروز) قبل است.

امّا نظر دیگر این است که اینطور نیست، قوّه و فعلیّت مانند فوقیّت و تحتیّت و حتی مانند قبلیّت و بعدیّت نیست که صرفا دو اعتبار باشد، بلکه در خارج دو حیثیّت واقعی (حیثیّت بالفعل و حیثیّت بالقوّه) موجود است و جسم از آن دو حیثیّت ترکیب شده است، بر خلاف زمان معیّن که از دو حیثیّت واقعی به نام قبلیّت و بعدیّت ترکیب نشده است.

نظر اوّل نظر شیخ اشراق و اتباع وی است و نظر دوم نظر مشّائین از قبیل ابن سیناست. مشّائین نظر خود را با برهانی به نام «برهان فصل و وصل» و برهان دیگری به نام «برهان قوّه و فعل» بیان کرده‌اند که اکنون مجال بحث در آنها نیست. البتّه در اینجا نظر سومی نیز می‌توان ابراز داشت که با فلسفه صدرالمتألّهین (که قائل به حرکت جوهریّه است) سازگار است و آن نظریّه اتّحاد قوّه و فعل در حرکت است. امّا عجالتاً مطالبی که در اینجا بیان می‌شود بر اساس نظر مشّائین است که جسم را مطلقاً (نه از آن نظر که متحرّک است به حرکت جوهریّه) مرکّب می‌دانند از مادّه و صورت یعنی حیثیّت استعدادی و حیثیّت فعلی[1].

بنابراین طبق نظر حکما هر جسم مرکّب است از دو حیثیّت که یکی از آنها مناط فعلیّت آن جسم است و دیگری مناط این است که آن جسم ممکن است شیء دیگر بشود؛ اوّل را «صورت» و دوم را «مادّه» می‌خوانند. حکمای مشّاء در این مطلب که آیا رابطه این دو جزء انضمامی است یا اتّحادی، اختلاف دارند. از زمان سیّد صدر شیرازی و پس از تأیید صدرالمتألّهین تقریبا مسلّم شده است که اگر ترکیبی در کار باشد ترکیب اتّحادی است نه انضمامی[2].

---

۱. ضمنا باید به این نکته توجّه داشت که ترکّب جسم از مادّه و صورت که فلاسفه به آن قائلند از نوع ترکّبی که علمای طبیعی در برخی اجسام قائلند نیست. ترکّبی که علمای طبیعی برای جسم قائلند به معنی این است که دو شیء متمایز، مثلًا اکسیژن و هیدروژن، پس از ملاقات با یکدیگر در هم اثر کرده و مجموعا جسم واحدی (آب) را به وجود آورده‌اند و این جسم قابلیّت دارد که بالطبع یا با وسایلی دو مرتبه تجزیه بشود به دو شیء اوّل، و آن دو جزء از یکدیگر متمایز بشوند. ولی ترکیب فلسفی یعنی ترکّب جسم از مادّه و صورت یک ترکّب جدا ناشدنی است، هیچگاه نبوده که این دو جزء از یکدیگر جدا و متمایز باشند و هیچگاه نخواهد شد که از یکدیگر جدا و متمایز شوند و هر جزئی مستقلّ از دیگری به وجود خود ادامه دهد. از این رو ترکیب طبیعی قابل احساس و آزمایش و تجربه است بر خلاف ترکیب فلسفی که فقط برهان عقلی می‌تواند آن را اثبات یا نفی کند.

۲. معنای «انضمام» این است که اضافه و منضم شدن دو شیء به یکدیگر به همان مفهوم ریاضی تحقّق پیدا کند. فرض ←

مطلب دیگری این حکما گفته‌اند و آن اینکه هر یک از مادّه و صورت که حقیقت جسم را تشکیل می‌دهند نسبت به خود جسم که مجموع مرکّب از این دو تاست «علّت مادّی» و «علّت صوری» نامیده می‌شوند ولی نسبت به خودشان مادّه و صورت‌اند.

از طرف دیگر گفته‌اند که نسبت مادّه و صورت با یکدیگر این است که صورت در مادّه حلول کرده است و مادّه محلّ صورت شمرده می‌شود.

پس طبق این بیان آنچه علّت مادّی جسم است همان مادّه‌ای است که محلّ صورت جسم است و با او اتّحاد یا انضمام پیدا کرده است نه مادّه سابقه که در حال حاضر طبق آنچه قبلا گفته شد «مادّه» نامیده نمی‌شود؛ و بعلاوه مادّه و صورت دو مرحله از یک واقعیّت نمی‌باشند، بلکه دو جزء از واقعیّت می‌باشند، پس رابطه دو علّت داخلی از نوع رابطه دو مرحله از یک واقعیّت نیست، بلکه از نوع رابطه دو جزء تشکیل دهنده یک حقیقت است.

→

کنید شخصی مقداری ثروت دارد و بعد مقدار دیگری بر ثروتش اضافه می‌شود و مثلًا سابقا دارای یک میلیون ریال بوده و اکنون دارای دو میلیون ریال شده است، و یا شخصی درباره موضوعی مقداری معلومات و اطلاعات دارد و بعد مقدار دیگری اطّلاعات درباره آن موضوع بر اطلاعات اوّلیّه او اضافه می‌گردد، و یا آنکه جمعیّت شهری در یک سال یک میلیون نفر است و در سال دیگر پنجاه هزار نفر دیگر بر آن اضافه می‌گردد. در همه این موارد آنچه در اوّل بوده به حالت اوّلیّه خود محفوظ است و فقط مقدار دیگری از نوع همان چیز بر آنچه بود اضافه شده است، پس تغییر حاصل شده است ولی این تغییر در کمّیّت منفصل شیء به وجود آمده است.

و امّا ترکیب اتّحادی در جایی متصوّر است که بین دو جزء فرض شده هیچ گونه دو گانگی در خارج موجود نباشد، که قهراً در این صورت اجزاء وی اجزاء ذهنی و تحلیلی و عقلی خواهند بود، و اگر این ترکیب در نتیجه تغییر پیدا شده باشد به این نحو است که شیء در ذات و هویّت خود متبدّل به شیء دیگر بشود؛ یعنی شیء اوّل، شیء دوم بشود نه اینکه شیء دوم منضم به شیء اوّل گردد. و لذا در این مورد نمی‌توان گفت که شیء دوم به شیء اوّل اضافه (به مفهوم ریاضی) شده است. مثلًا تخم مرغ در تغییرات خود تبدیل به جوجه می‌گردد؛ یعنی همان واقعیّت تخم مرغ تبدیل به واقعیّت جوجه می‌شود نه اینکه بعد از این تغییر، تخم مرغ به اضافه جوجه (به مفهوم ریاضی که مستلزم تعدّد در وجود خارجی است نه تعدّد مفهومی یعنی صدق معانی کثیره مختلفه بر شیء واحد) موجود باشد.

هر جا که مادّه و صورت به معنی فلسفی‌اش به کار می‌رود، همه از قبیل مثال تبدیل تخم مرغ به جوجه است نه از قبیل سه مثال سابق الذکر. پس ترکیب مادّه و صورت ترکیب اتّحادی است نه انضمامی؛ و اگر گفته شود که ترکیب صورت با مادّه سابقه اتّحادی است و با مادّه حاضره انضمامی است، جواب این سخن باید در جای دیگر گفته شود.

پاسخ اشکال و مناقشه

جواب این مناقشه این است که آنچه ما گفتیم طبق تعریفی بود که حاجی سبزواری و دیگران از «مادّه» کرده‌اند و مادّه را عبارت از حامل استعداد شیء دانسته‌اند[۱].

اگر «مادّه» را به عنوان «حامل استعداد» تعریف کنیم (خواه حامل استعداد مرکّب و خواه حامل استعداد صورت) چنین مادّه‌ای همواره تقدّم زمانی دارد بر آن چیزی که این مادّه، مادّه او به شمار می‌رود؛ و با قیاس به این تعریف مادّه، صورت عبارت است از مناط فعلیّت مرکّب (یا مناط فعلیّت مادّه). بنابراین تعریف، مادّه یک شیء و صورت آن هیچگاه در یک زمان با هم جمع نمی‌شوند و بر فرض که جسم را مرکّب از مادّه و صورت بدانیم جسم از صورت خودش و مادّه خودش (طبق این تعریف) ترکیب نشده است، بلکه از صورت خودش و مادّه‌ای که مادّه صورت بعدی است ترکیب شده است و این مادّه و صورتی که ترکیب کننده حقیقت جسم هستند و علّت مادّی و علّت صوری شمرده می‌شوند، نسبت به یکدیگر مادّه و صورت (طبق این تعریف) نیستند. پس آنچه گفته می‌شود که مادّه و صورت نسبت به یکدیگر مادّه و صورت‌اند و نسبت به جسم علّت مادّی و صوری می‌باشند، با این تعریف سازگار نیست.

بلی، از سخنان صدرالمتألّهین و بوعلی استفاده می‌شود که «مادّه» در اصطلاح حکما دو نوع تعریف دارد و در هر موردی معنی و مفهوم مخصوصی از آن منظور شده است. گاهی به معنی «حامل استعداد شیء» تعریف شده است که منطبق است بر مادّه سابقه شیء، و گاهی بر «محلّ صورت» یعنی آن چیزی که صورت در حال حاضر لباس او و تعیّن او شمرده می‌شود اطلاق شده است[۲]. این دو اصطلاح، منشأ اشتباهات زیادی شده و می‌شود. حاجی سبزواری در عین اینکه مادّه را به عنوان «حامل

---

۱. حامل قوّة لشیء عنصره.

۲. رجوع شود به جلد اوّل اسفار، مبحث «ماهیّت» فصل «کیفیّت اقتران مادّه به صورت» و جلد دوم اسفار، فصل ترکّب جسم از مادّه و صورت که آیا اتّحادی است یا انضمامی.

استعداد شیء» تعریف می‌کند مدّعی می‌شود که مادّه و صورت در عین اینکه نسبت به هم مادّه و صورت‌اند نسبت به مرکّب علّت مادّی و علّت صوری هستند، و البتّه این صحیح نیست. این ایراد بر همه کسانی که میان دو تعریف «مادّه» فرق نگذاشته‌اند وارد است.

در اینجا ایراد دیگری به نظر می‌رسد و آن اینکه چنانکه گفتیم حکمای مشّاء حقیقت جسم را از مجموع مادّه و صورت مرکّب می‌دانند و هر یک از مادّه و صورت را «علّت حقیقت جسم» می‌خوانند؛ یعنی حقیقت جسم را وابسته به هر دو جزء می‌دانند و لهذا آنها را «علّت صوری» و «علّت مادّی» نام می‌نهند. طبق تعریفی که در ابتدا از «علّت» و «معلول» شد، علّت آن است که معلول به آن نیازمند است و اگر او نباشد معلول نمی‌تواند موجود باشد. پس ناچار باید قبول کنیم هم مادّه در حقیقت جسم دخیل است و هم صورت و با نبودن هر کدام از آنها حقیقت جسم منتفی می‌شود.

و حال آنکه اکابر حکما از قبیل بوعلی و صدرالمتألّهین به ثبوت رسانیده‌اند که مادّه در حقیقت شیء دخالت ندارد، نه مادّه بالعموم و نه مادّه بالخصوص، و تمام هویّت و حقیقت هر شیء وابسته به صورت آن شیء است[1]. و امّا اینکه صورت در وجود خود، هم نیازمند به مادّه سابقه و هم مادّه حاضره است دلیل نمی‌شود که مادّه را جزئی در عرض صورت برای جسم بدانیم و «علّت داخلی» بنامیم، بلکه چون صورت در وجود خود نیازمند به مادّه است، مادّه را نیز باید در ردیف علل خارجی به شمار آوریم. پس قانون چهار علّت ارسطویی به این صورت که تاکنون گفته شده است مخدوش است.

اکنون اگر کسی بگوید: ما مجموع مادّه و صورتی [را] که همراه یکدیگر هستند در نظر می‌گیریم و چنین می‌گوییم که حقیقت این شیء از دو چیز فراهم است: مادّه و صورت، و هر یک از ایندو به دلیل اینکه اجزاء این مرکّب هستند و خاصیّت «کل» این است که به اجزاء خود نیازمند است چنانکه گفته‌اند: «اذا انتفی الجزء انتفی الکلّ»، پس تعریف «علّت» و «معلول» در مورد هر جزء و کل صادق است و لذا درباره جسم نیز که مرکّب است از مادّه و صورت، صادق است؛ پس هر یک از مادّه و صورت جسم، علّت جسم به شمار می‌روند؛ مادّه قسمتی از وجود جسم را می‌سازد و صورت قسمت دیگر را، همچنانکه چوب قسمتی از وجود میز را می‌سازد و شکل قسمت دیگر را؛ و از این

۱. شیئیّة الشّیء بصورته لا بمادّته؛ یعنی حقیقت شیء دائر مدار صورت وی است نه مادّه وی.

مجموع آنکه صورت است «علّت صوری» و آنکه مادّه است «علّت مادّی» خوانده می‌شود.

ما در پاسخ می‌گوییم: گذشته از اینکه با این فرض، معنای مادّه آن نیست که حاجی و دیگران تعریف کرده‌اند و گفته‌اند مادّه هر چیزی حامل استعداد همان چیز است، به این حساب از نظر دیگر هم هر چند مورد قبول اکابر است ولی صحیح نیست، زیرا مادّه‌ای که همراه این صورت است، در حقیقت این مرکّب دخالت ندارد و آن مادّه‌ای که دخالت دارد همان است که اکنون تبدیل به صورت شده است و چنین نیست که هنگامی که می‌گوییم استعداد تبدیل به فعلیّت می‌شود صرفا یک عرضی (استعداد) تبدّل یافته باشد و مادّه حامل آن همچنان محفوظ مانده باشد، بلکه حقیقت آن مادّه تبدّل یافته است[۱].

و شاید این اشتباه که فرض شده مادّه همراه صورت، جزء حقیقت مرکّب است، از مثالهای ابتدائی مصنوعات بشری از قبیل میز و صندلی ناشی شده است چون دیده‌اند که در این مثالها مادّه چوب را نمی‌توان خارج از حقیقت میز یا صندلی فرض کرد. امّا اندکی توجّه به اینکه این مثالها مثالهای ابتدائی است و مصداق واقعی نیست، این اشتباه را رفع می‌کند.

شاید هم این اشتباه از قیاس گرفتن مرکّب حقیقی به مرکّب اعتباری پیدا شده است. مثلًا نماز یک مرکّب اعتباری است که از اجزائی نظیر تکبیر و قیام و قرائت و غیره مرکّب شده و همه اجزاء، موجودات بالفعل هستند و در عرض یکدیگرند و هر جزء منتفی شود کل منتفی است یعنی قابل اعتبار نیست.

و ممکن است این اشتباه از قیاس گرفتن این نوع ترکیب که ترکیب به اصطلاح فلسفی است با مرکّبات علمی و طبیعی که در علوم طبیعی تشخیص داده می‌شود پیدا شده باشد مثل ترکّب آب از اکسیژن و هیدروژن. در مرکّبات طبیعی باید ابتدا دو جزء یا بیشتر بوده باشند و در یکدیگر فعل و انفعال کنند تا حقیقت دیگری پیدا شود، هر یک از اجزاء را اگر حذف کنیم آن حقیقت، دیگر پیدا نمی‌شود.

---

۱. اگر گفته شود که آنچه بوعلی و صدرا گفته‌اند این است که مادّه در ماهیّت شیء دخالت ندارد ولی پذیرفته‌اند که موجود خارجی مرکّب است از مادّه و صورت و آنچه در اینجا گفته شد صرفا این است که وجود خارجی مرکّب است از مادّه و صورت، جواب این است که این توجیه با تصریح قوم به اینکه مادّه و صورت را «علل ماهیّت» می‌نامند جور نمی‌آید. تفصیل بیشتر این مطلب موکول به جای دیگر است.

پر واضح است که ترکّب جسم از مادّه و صورت، نه از قبیل ترکّب میز است از چوب و شکل، و نه از قبیل ترکّب نماز است از تکبیر و قیام و قرائت و غیرها، و نه از قبیل ترکّب آب است از اکسیژن و هیدروژن، بلکه ترکّبی است منحصر به نوع خود و راه تشخیص آن هم نه احساس و مشاهده است و نه تجزیه و ترکیب عملی؛ راه تشخیص آن فقط برهان عقلی است. بنابراین از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که قانون چهار علّت مخدوش است و اساس درستی ندارد. ممکن است بیان بالا را خدشه‌ای بر قاعده فلسفی ترکّب جسم از مادّه و صورت که مشّائین طرفدار آن هستند قرارداد و از اصل، ترکّب جسم را از مادّه و صورت منکر شد ولی اکنون جای بحث در این قسمت نیست. به هر حال خواه اصل ترکّب جسم از مادّه و صورت را ما مخدوش بدانیم و خواه ندانیم، قانون «چهار علّت ارسطویی» مخدوش است[1].

از آنچه گذشت معلوم شد که صورت، مکمّل و متمّم مادّه است؛ یعنی کمال و

---

۱. خلاصه آنچه گفته شد این است که حکما مادّه و صورت را آن گونه تعریف کرده‌اند که قبلًا نقل شد و لازمه‌اش این بود که هر مادّه، مادّه است برای صورت لاحقه و هر صورت، صورت است برای مادّه سابقه؛ و از آن طرف گفته‌اند هر مادّه و صورتی نسبت به خودشان مادّه و صورت‌اند و نسبت به حقیقتی که از اینها فراهم می‌آید علّت مادّی و صوری می‌باشند. در اینجا این ایراد وارد می‌شود که اگر جسم را نسبت به مادّه سابقه و صورت لاحقه بسنجیم هر چند آندو نسبت به یکدیگر مادّه و صورت می‌باشند ولی نسبت به جسم علّت مادّی و صوری نیستند (و حال آنکه به تصریح حکما علّت مادّی و صوری همانها هستند که «علل داخلی» نامیده می‌شوند) زیرا جسم از آندو مرکّب نشده است بلکه آندو دو مرحله از یک واقعیّت می‌باشند؛ و اگر جسم را نسبت به مادّه حاضره که مقارن با صورت است بسنجیم دو اشکال وارد است: یکی اینکه مادّه حاضره در حقیقت و ماهیّت جسم دخالت ندارد، و دیگر اینکه فرضا ایندو را به عنوان دو جزء تشکیل دهنده ماهیّت جسم بپذیریم، این دو جزء، دیگر خودشان نسبت به هم مادّه و صورت نیستند (مگر اینکه صورت را به «ما به الشیء بالفعل» تعریف نکنیم، بلکه طوری تعریف کنیم که به فاعل ناقص و «شریکة العلة» منطبق گردد، و در این صورت اشتراک لفظی میان صورت به این معنی و صورت به آن معنی خواهد بود و اشکال به صورتی دیگر وارد است)، پس اینکه گفته شد که مادّه و صورت نسبت به یکدیگر مادّه و صورت‌اند و همانها نسبت به خود جسم علّت مادّی و علّت صوری می‌باشند درست نیست.

بلی، اگر قائل به دو اصطلاح شویم و در ما نحن فیه برای «مادّه» تعریف دیگری بکنیم غیر از «حامل استعداد شیء» و مادّه را به معنای مطلق چیزی که حامل نوعی استعداد است بگیریم نه به معنای حامل استعداد خود شیء، و یا آنکه مادّه را به معنی «محلّ صورت» تعریف کنیم این اشکال رفع خواهد شد. ولی دیده نشده است که کسی دو تعریف و اصطلاح یا سه تعریف و اصطلاح برای مادّه بیان کرده باشد، فقط در جلد دوم اسفار، چاپ قدیم اشاره به این معنی هست که مادّه دو اصطلاح دارد (رجوع شود به اسفار، چاپ قدیم، جلد دوم، صفحات ۱۹۱ و ۱۹۲) ولی به هر حال اشکال اوّل از دو اشکال سابق به حال خود باقی است و از این نظر قانون «چهار علّت» مخدوش به نظر می‌رسد.

تمامیّت مادّه به صورت است، خواه آنکه مادّه سابقه را با صورت مفروض حاضر در نظر بگیریم (مثلًا تخم مرغ را، که مادّه جوجه است، نسبت به جوجه در نظر بگیریم) و خواه آنکه مادّه حاضره را نسبت به صورتی که بالفعل متلبّس به آن صورت است در نظر بگیریم (مثل مادّه‌ای که در جوجه است نسبت به صورتی که در خود جوجه است). امّا نسبت به مادّه سابقه بسیار واضح است که هر صورت لا حق مکمّل و متمّم مادّه سابقه است؛ و نسبت به مادّه حاضره نیز به عقیده قوم چنین است، ولی این مطلب به بحث طولانی نیاز دارد که می‌باید بنا بر هر یک از دو نظریّه اتّحادی و انضمامی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

۲. رابطه علّت غائی و علّت فاعلی

پس از اینکه نحوه ارتباط علّت مادّی و علّت صوری را بیان کردیم، اکنون به قسمت دوم از سؤال دوم یعنی چگونگی رابطه علّت غائی و علّت فاعلی می‌رسیم.

در مورد اینکه رابطه علّت غائی و علّت فاعلی چیست، پاسخ این است که علّت غائی و علّت فاعلی نیز مانند علّت مادّی و علّت صوری نوعی وحدت دارند؛ به این معنی که در برخی از موارد، فاعل به منزله [مادّه] غایت و غایت به منزله صورت فاعل است، پس علّت غائی مکمّل و متمّم علّت فاعلی است، و به همین دلیل در شعری که قبلًا گذشت (آنجا که گفته شد: «و للوجود الفاعلی التّمامی») علّت غائی به نام «علّت تمامی» خوانده شد.

بلی، معمولًا حکما چنین اظهار می‌دارند که مادّه همواره قائم و متّکی به صورتی است که متناوبا و متبادلا و یا اتّصالا همراه اوست، و ادّعا می‌کنند که نسبت صورت به مادّه نظیر نسبت فاعل به فعل است، و لهذا گاهی صورت را «فاعل مادّه» می‌خوانند که در عین اینکه فاعل است مقارن نیز هست[1]، و گاهی صورت را «شریکة العلّة» و «شریکة الفاعل» می‌خوانند. ولی این نظریّه مبتنی بر این اصل است که ما ترکّب

---

[1]. در شرح منظومه نیز پس از تعریف «علّت صوری» چنین می‌گوید:

فعلّة صوریّة للکلّ و فاعل و صورة المحلّ

[همچنین] رجوع شود به اسفار، جلد اوّل، باب «علّت و معلول» فصلهای اوّل.

جسم را از مادّه و صورت، انضمامی بدانیم؛ امّا بنا بر ترکّب اتّحادی، این مطلب درست نیست گو اینکه صدرالمتألّهین می‌خواهد این معنی را حتّی بنا بر ترکّب اتّحادی توجیه کند[۱] و می‌توان گفت عدم معقول بودن نظریّه بالا خود دلیل عدم صحّت نظریّه ترکیب انضمامی است.

و البتّه اگر نظریّه بالا در مورد مادّه و صورت صحیح باشد قهراً شبیه آن را در مورد فاعل و غایت نیز باید گفت.

در مورد فاعل و غایت، یک مطلب دیگر نیز هست و آن اینکه صورت ذهنی غایت را اگر با قوای علمی فاعل بسنجیم، بالضروره نسبت آنها همان نسبت مادّه و صورت است ولی اگر با قوای شوقیّه و محرّکه فاعل بسنجیم دیگر نسبت آنها نسبت مادّه و صورت نیست بلکه نسبت فاعل به فعل است.

مطلب سوم

چنین به نظر می‌رسد که بعد از شناختن علل خارجی و علل داخلی، رابطه و نسبت آنها با یکدیگر واضح است، زیرا چنانکه دانستیم علل داخلی همان اجزاء تشکیل دهنده معلول می‌باشند، پس عین معلول‌اند و امّا علل خارجی به وجود آورندگان معلول‌اند، پس معلول اثر آنهاست؛ و قهراً مباین یکدیگرند؛ یعنی نه علّت داخل در وجود معلول است و نه معلول در وجود علّت داخل است. در مثال معروف نجّار و صندلی، نجّار غیر از صندلی و صندلی غیر از نجّار است.

چیزی که هست این نکته را باید دانست که در مصنوعات بشری، فاعل همواره فاعل صورت است نه فاعل مادّه؛ مثلًا نجّار به وجود آورنده صورت صندلی یعنی هیأت مخصوص آن می‌باشد، امّا مادّه صندلی که چوب است اثر و فعل نجّار نیست.

و امّا اینکه در مصنوعات طبیعی چطور است و آن قوایی که بر طبیعت حکومت می‌کنند و تغییرات ایجاد می‌کنند و دائما نو و کهنه می‌کنند چگونه است، و آیا جهان همواره مادّه ثابتی دارد که قوای سازنده جهان فقط تغییر شکل و تغییر فرم و صورت به آن می‌دهند و یا اینکه حتّی مادّه اوّلی جهان نیز مولود همان قوایی است که صورتها را

---

۱. اسفار، جلد دوم، فصل مربوط به کیفیّت ترکّب جسم.

ایجاد می‌کنند، و بعلاوه خود آن مادّه اوّلی چیست، جملگی مطالبی است که داستان مفصّلی دارد که نمی‌توانیم در اینجا وارد آن بشویم.

غرر دوم:

در بحث از غایت

و کــلّ شــيء غايــة مســتتبع حتّــي فواعــل هــي الطبــائع

و القســر لا يكــون دائمــا كمــا لم يــك بــالاكثر فلينحســما

اذ مقتضــي الحكمــة و العنايــة ايصــال كــلّ ممكــن لغايــة

علّــة فاعــل بماهيّتــها معلولــة لــه بانّيّتــها

هر چیزی خواهان غایت و هدفی در پی خویش است، حتی فاعلهایی از سنخ طبایع که فاقد شعور و ادراکند. حرکت قسری، دائمی نیست همچنانکه اکثری نیز نیست؛ پس ریشه این شبهه بریده شود، زیرا مقتضای حکمت و عنایت پروردگار این است که هر ممکن الوجودی به غایت و کمال خود رسانده شود. علّت غائی از نظر ماهیّتش علّت علّت فاعلی است و از نظر وجودش معلول اوست.

شرح: بحث از «علّت غائی» از مهمترین مباحث فلسفی است، از مباحثی است که پذیرفتن و نپذیرفتن آن در طرز جهان بینی انسان تغییر کلّی می‌دهد. شاید هیچ

مسأله فلسفی به اندازه این مسأله در جهان‌بینی بشر اثر شگرف نـدارد. مسـأله معـروف خیر و شرّ و کیفیّت وقوع شرّ در قضای الهی، وابسته به این مبحث است.

بوعلی درباره این مبحث مـی‌گویـد: «افضـل اجـزاء الحکمـۀ» یعنـی بهتـرین و عالی‌ترین قسمتهای فلسفه است. اگر این مبحث را در مقیاس طبیعت در نظـر بگیـریم باید بگوییم که سخن در این است که آیا طبیعت هدف دارد یا نه؟ ولی فلاسفه که در شعاع وسیعتری بحث می‌کنند و نظر خود را در تمام هستی توسعه می‌دهند، درباره خدا و انسان نیز این اصل را مورد بررسی قرار می‌دهند.

مسأله «علّت غائی» از مسائلی است که علوم طبیعی نیز می‌توانند کمک شایانی به فهم و درک آن بکنند و بود و نبود آن را در جهان طبیعت نشان دهند.

در باب «اصل علّیّت غائی» به طور کلّی دو نظر وجود دارد:

۱. یکی اینکه علّیّت غائیّه و هدفداری اختصاص دارد به حوزه وجود انسـان و حیوان که حرکت بالاراده دارند، امّا در سایر فاعلهای جهان، علّیّت غائیّه وجود نـدارد؛ در حوزه وجود انسان نیز محدود است به فعّالیّتهای ارادی که مربوط اسـت بـه میـل و خواسته انسان، حال آنکه در سایر فعّالیّتهای حـوزه وجـود انسـان از قبیـل فعّالیّتهـای جهازات خون و قلب و کبد و کلیه و ریه و غیر اینها، چون ارادی نیست علّیّت غائیّـه وجود ندارد، بلکه در افعال ارادی انسان نیز صددرصد علّیّت غائیّه حکومت نمی‌کنـد، پاره‌ای از افعال ارادی انسان بدون هدف صـادر مـی‌شـود کـه بـه نـام «عبـث» نامیـده می‌شود[۱].

۲. یک نظر دیگر این است که در همه فاعلها و بر همه معلـولات و مخلوقـات جهان، اصـل علّیّـت غائیّـه حکمفرماسـت. الهیّـون از ایـن نظـر پیـروی و از آن دفـاع می‌کنند.

الهیّون علاوه بر استدلالات فلسفی، از نظر حسّی و علوم تجربی نیز نظام متقن و حکیمانه جهان را یادآور می‌شوند و می‌گویند خلقت و آفـرینش موجـودات حکایـت می‌کند که طبیعت یک جریان هدفدار را طی می‌کند، ساختمان اشیاء حکایت می‌کند که تدبیر و تقدیر و توجّه به هدف در آن وجود دارد. از نظـر الهیّـون بـدون دخالـت دادن علّیّت غائیّه شگفتیها و شاهکارهای خلقت قابل توجیه نیست.

۱. ما درباره «عبث» جداگانه آنجا که اشعار مربوط به آن را ذکر می‌کنیم بحث خواهیم نمود.

از سوی دیگر، مادّیین شرور و نقصانات و پاره‌ای بی‌نظمی‌ها در جریان عالم را یادآور می‌شوند و به عنوان «مادّه نقض»، هدفداری طبیعت را مورد ایراد قرار می‌دهند. الهیّون به اشکالات مادّیون جوابهایی داده‌اند و مادّیون نیز به نوبه خود در مقام توجیه بدایع و شاهکارهای خلقت برآمده و مدّعی شده‌اند بدون آنکه لازم باشد شعور و توجّه به هدف را در جریان خلقت دخالت دهیم می‌توانیم شاهکارها و نظامات بدیع خلقت را توجیه کنیم. مادّیون مخصوصا در یک قرن اخیر با پیروی از فلسفه نشوء و ارتقاء، اصول و نوامیسی را یادآور می‌شوند که تنها از اصل علّیّت فاعلی استنباط می‌شود و مدّعی هستند همین اصول و نوامیس که از جریان لا شعوری طبیعت استنباط می‌شود کافی است که خلقت اسرارآمیز جاندارها را که مهمترین دلیل الهیّون است توجیه کند، و علیهذا نیازی به پذیرفتن اصل علّیّت غائیّه نیست. ما بعداً درباره اینها بحث خواهیم کرد.

ضمناً باید به این نکته توجه داشت که علّیّت غائیّه دو گونه تفسیر دارد: یکی فلسفی و دیگری عامیانه، که آن را نیز بعداً توضیح خواهیم داد.

اکنون به شرح ابیات ذکر شده می‌پردازیم:

این اشعار مجموعا شامل سه مطلب است: بیت اوّل حاوی این مطلب است که هیچ فعلی از هیچ فاعلی بدون علّت غائی نیست و اصل «علّیّت غائی» مانند اصل «علّیّت فاعلی» بر سراسر وجود و هستی حکمفرماست. بیت دوم و سوم، این مطلب را می‌گوید که قسر نه ممکن است دائمی باشد و نه ممکن است غالبی باشد. و بیت چهارم می‌گوید که علّت غائی به حسب ماهیّت، علّت علّت فاعلی است و به حسب وجود خارجی، معلول وی می‌باشد.

ما در مقام شرح این سه مطلب، بر عکس ترتیبی که در متن اشعار آمده است، از باب رعایت «الأسهل فالأسهل»، اوّل مطلب سوم و سپس مطلب دوم و در آخر مطلب اوّل را خواهیم گفت.

۱. مطلب سوم:
رابطه علّت غائی و علّت فاعلی

این مطلب در حقیقت بیان رابطه علّت فاعلی و علّت غائی است[۱]. مفاد بیت این بود که علّت غائی به حسب ماهیّت، علّت علّت فاعلی است و به حسب وجود، معلول وی است؛ یعنی ماهیّت علّت غائی، علّت علّت فاعلی است و وجود وی معلول آن است.

ابتدا قبول این مطلب مشکل است که یک چیز از نظر ماهیّت، علّت چیزی باشد و از نظر وجود، معلول آن چیز؛ زیرا مگر نه این است که ماهیّت و وجود دو واقعیّت ندارند بلکه یک واقعیّت است که هم مصداق ماهیّت شیء است و هم عین وجود او؟

جواب این مشکل این است که مقصود این است که علّت غائی به حسب وجود ذهنی، علّت علّت فاعلی است و به حسب وجود خارجی، معلول وی است. ما اگر انسان را در افعالی که از وی اختیارا صادر می‌شود در نظر بگیریم می‌بینیم که انسان مادامی که غایتی را تصوّر نکند یعنی وجود ذهنی غایتی برایش حاصل نشود اراده کاری برایش پیدا نمی‌شود، و همینکه غایت و فایده کار در ذهنش منقّش شد آن وقت است که میل و اراده‌اش منبعث می‌گردد و فعل از وی صادر می‌شود. پس انسان البتّه فاعل است ولی به شرط اینکه تصوّر ذهنی غایت برایش پیدا شود، و اگر این تصوّر برایش پیدا نشود انسان فاعل نیست. پس تصوّر ذهنی غایت است که انسان را فاعل می‌کند و اوست که علّت فاعلیّت انسان است. پس درست است که بگوییم: وجود ذهنی غایت، علّت علّت فاعلی است.

و از طرف دیگر به حکم اینکه غایت و فایده، همان اثری است که بر فعل مترتّب است یعنی فعل انسان وسیله و سبب به وجود آمدن اوست، پس غایت به حسب وجود خارجی، اثر فعل انسان است.

مثلًا انسان تا تصوّر فایده قلم را نکند آن را نمی‌خرد، پس فایده قلم به حسب

---

۱. ما در گذشته تا اندازه‌ای این مطلب را ذکر کرده‌ایم و باز در اینجا برای توضیح این بیت از منظومه راجع به این مطلب به شرح بیشتری می‌پردازیم.

وجود ذهنی (یعنی همان تصوّر ذهنی فایده قلم) انسان را خریدار می‌کند، و از طرف دیگر وجود خارجی فایده قلم همان استفاده‌هایی است که از آن در هنگام نوشتن می‌شود. این استفاده‌ها مولود و معلول خریدن است. پس انسان به وسیله خریدن که فعل خود اوست فایده را برای خود ایجاد می‌کند. علیهذا صحیح است که بگوییم: علّت غائی به حسب وجود ذهنی، علّت علّت فاعلی است و به حسب وجود خارجی، معلول آن است.

۲. مطلب دوم:
حرکت قسری نه دائمی است نه اکثری

این مطلب به حرکت قسری مربوط است و مقصود این است که حرکت قسری در جهان وجود دارد ولی دوام ندارد همچنانکه اکثریّت ندارد و به ندرت اتّفاق می‌افتد.

اکنون ببینیم حرکت قسری چیست؟

حکما می‌گویند حرکت بر دو قسم است: طبعی و قسری[1]، زیرا جسمی که حرکت می‌کند یا این است که به طبع خود حرکت می‌کند یا نه؛ یعنی یا این است که اگر او را به حال خود واگذارند و هیچ عاملی بر او اثر نکند باز به حکم یک تمایل ذاتی و یک نیروی داخلی حرکت می‌کند، و یا این است که حرکت مورد نظر را تحت تأثیر یک عامل بیرونی انجام می‌دهد. نوع اوّل را «حرکت طبعی» و نوع دوم را «حرکت قسری» می‌نامند. درباره نوع دوم می‌گویند همیشه موقّتی است و هیچگاه به صورت یک جریان دائم و همیشگی نخواهد بود.

---

۱. به عقیده حکمای قدیم هر حرکتی نیازمند به محرّک یعنی نیروی حرکت دهنده است. حرکات از این لحاظ، یعنی از لحاظ فاعل و مبدأ، در تقسیم اوّل بر دو گونه‌اند: ارادی و طبیعی، و حرکت طبیعی خود بر دو گونه است: طبعی و قسری. حرکت ارادی یعنی حرکتی که فاعل مباشر حرکت، صاحب اراده است. حرکت طبیعی آن است که فاعل آن فاقد اراده است.

حرکت طبیعی یا به این نحو است که اگر شیء را به حال خود بگذاریم- یعنی هیچ نیرویی از خارج بر وی وارد نیاید- او تنها با طبع خودش آن حرکت را انجام می‌دهد، و یا به این نحو است که لو خلّی و طبعه- یعنی با طبع خود- آن حرکت را نمی‌کند بلکه در اثر یک ضربه خارجی آن حرکت را انجام می‌دهد. قسم اوّل، حرکت طبعی است و قسم دوم، حرکت قسری (حرکت ارادی نیز یا بالرضا است یا بالاجبار).

این نظریّه حکما مبتنی بر اصل کلّی‌تری است و آن اینکه هیچ پدیده‌ای بدون عامل مؤثّر یعنی بدون علّت نمی‌تواند وجود پیدا کند. از طرف دیگر حرکت نیز به نوبه خود یک پدیده است، پس بدون عامل مؤثر و محرّک نیست.

اصل دیگری که مبنای این نظریّه است این است که به عقیده حکما هیچ جسمی در دنیا نمی‌تواند وجود داشته باشد که در ذات خود تمایل به نوعی از حرکت نداشته باشد، و به عبارت دیگر هیچ جسمی نمی‌تواند وجود داشته باشد که در آن، قوّه‌ای که آن قوّه او را به سویی براند وجود نداشته باشد. نام آن تمایل یا قوّه را «طبع» یا «طبیعت» می‌گذارند، و چون به عقیده حکما هر قوّه‌ای در هر جسمی او را به صورت نوعی خاص در می‌آورد که احیانا آن را «صورت نوعیّه» می‌نامند، علیهذا جسم مطلق، یعنی جسمی که فقط جسم باشد و تحت نوع خاص در نیاید، وجود ندارد[1].

حرکت قسری از آن جهت «قسری» نامیده می‌شود که «قسر» به معنی جبر و منع است و چون ضربه و نیروی خارجی وارد بر یک جسم سبب می‌شود که طبع اوّلی آن جسم از فعّالیّت خویش ممنوع شود و بر خلاف جهت اصلی خود فعّالیّت کند، از این جهت این گونه حرکات، «قسری» نامیده می‌شود[2].

مثلًا اگر سنگی را در دست داشته باشیم، همینکه او را رها کنیم و دست خود را از آن برداریم او بالطبع به طرف پایین حرکت خواهد کرد؛ یعنی همین رها کردن ما برای حرکت سنگ به طرف پایین کافی است و احتیاج ندارد که ما یک ضربه و نیرویی بر آن وارد کنیم تا به سمت پایین حرکت کند. امّا اگر بخواهیم این سنگ به طرف بالا حرکت کند به ضربه و نیرویی احتیاج دارد که بر آن وارد شود و او را به سمت بالا به حرکت درآورد.

به عقیده حکما حرکت سنگ از بالا به پایین که به مقتضای طبع خود سنگ انجام می‌گیرد و موافق طبع اوّلی جسم است، حرکت طبعی است، امّا حرکت از پایین

---

۱. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که آنچه قدما در باب حرکت طبعی و قسری گفته‌اند مبتنی بر دو اصل است:
الف. جسم مطلق، یعنی جسم خالی از مبدأ میل مستقیم یا قوّه یا طبیعت، وجود ندارد.
ب. فاعل مباشر و بلا واسطه هر حرکتی، اعمّ از ارادی و طبیعی و اعمّ از طبعی و قسری، خود طبیعت است.

۲. چنانکه گفتیم بنا بر عقیده حکمای قدیم هیچ جسمی خالی از یک میل طبعی نیست. هر حرکت غیر طبعی مستلزم منع مقتضای طبع، و جبر طبع بر خلاف مقتضای اوّلی وی است و به همین جهت هر حرکت غیر طبعی «قسری» نامیده می‌شود؛ یعنی حرکت قسری نقطه مقابل حرکت طبعی است.

به بالا که بر خلاف طبع اوّلی جسم است یک حرکت قسری است، زیرا سنگ به حکم طبع اوّلی خود و به حکم تمایل ذاتی خود از بالا به پایین حرکت می‌کند[1] و امّا حرکت سنگ از پایین به بالا به حکم ضربه‌ای است که بر او وارد می‌شود.

در اینجا باید سه مطلب را متذکّر شویم:

الف. به عقیده حکما حرکت قسری نیز ناشی از طبیعت خود جسم است ولی نه طبیعت اوّلی بلکه طبیعت ثانوی (یعنی طبیعت در تحت تأثیر یک عامل خارجی)؛ یعنی همان طور که به هنگام حرکت سنگ از بالا به پایین، طبیعت خود اوست که او را به پایین می‌کشد، در وقتی هم که سنگ به بالا می‌رود باز طبیعت خود اوست که او را به بالا می‌کشد ولی در این حال، طبیعت در تحت تأثیری که ضربه بر او وارد کرده است کار دوم را انجام می‌دهد. پس چنین نیست که هنگامی که سنگ از پایین به بالا می‌رود طبیعت بیکار باشد و سنگ خود به خود حرکت کند، زیرا هیچ پدیده‌ای خود به خود نمی‌تواند حادث شود و خود به خود هم نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد؛ و نیز نمی‌توانیم بگوییم که عامل حرکت همان ضربه است، زیرا ضربه در یک «آن» حادث شد و از میان رفت، پس حتما باید حکم کنیم که در اثر ضربه یک حالت ثانوی در طبیعت پیدا شده و این خود طبیعت است که سنگ را رو به بالا می‌برد؛ و به عبارت متناسب با مصطلحات عصر ما، ضربه‌ای که بر سنگ وارد می‌شود عکس العملی در طبیعت سنگ ایجاد می‌کند (عکس العمل به معنی اعمّ، نه خصوص عملی در جهت عکس عمل اوّل). معنی «ایجاد شدن عکس العمل» این است که طبیعت نوعی سنگ خاصیّتش تحریک و راندن سنگ است، چیزی که هست در حالت عادی آن را به سویی و در حالت غیر عادی آن را به سوی دیگر می‌راند.

ب. حرکت قسری ادامه نخواهد یافت و به پایان خواهد رسید، بر خلاف حرکت طبعی که امکان دوام دارد. چرا؟ این را به دو نحو می‌توان تقریر کرد:

یکی اینکه چون این حرکت بر خلاف طبع اوّلی جسم است خود طبیعت خود به خود به حال اوّل بازگشت می‌کند. علیهذا اگر حرکت قسری در خلأ هم صورت بگیرد قابل دوام نیست. شعر سوم[2] حاجی سبزواری که قبلًا ترجمه شد، اشعار به این

---

۱. این مثالها در زمانهایی که هنوز به قانون جاذبه عمومی پی نبرده بوده‌اند، گفته شده است.

۲. اذ مقتضی الحکمهٔ و العنایهٔ ایصال کلّ ممکن لغایهٔ

مطلب دارد[۱].

دیگر اینکه علّت عدم دوام حرکت قسری این است که هر حرکتی دائما با یک سلسله معاوقها برخورد می‌کند که می‌خواهند او را از حرکت باز دارند. اگر حرکت، طبعی باشد و نیروی معاوقهای پی در پی هر کدام کمتر از نیروی طبیعت باشد و هیچکدام نتواند در مقابل طبیعت مقاومت کند خواه ناخواه طبیعت به حرکت خود ادامه می‌دهد. امّا اگر حرکت طبیعت قسری باشد، نظر به اینکه حرکت طبیعت به حکم اثری است که عامل خارجی روی طبیعت گذاشته است و از طرف دیگر معاوقها در جهت مخالف آن قاسر اوّلی روی طبیعت اثر می‌گذارند، تدریجا اثر قاسر اوّلی خنثی می‌شود و طبیعت به حالت اوّل بازگشت می‌کند. علیهذا اگر حرکت قسری در خلأ صورت بگیرد که هیچ گونه عایقی وجود نداشته باشد برای همیشه دوام خواهد یافت.

از گفتار بعضی فلاسفه مانند بوعلی که گفته‌اند: «لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمیّ الی سطح الفلک»[۲] مطلب دوم برمی‌آید.

ج. حرکت طبعی و قسری به حرکتهای مکانی اختصاص ندارد، در مورد سایر حرکات نیز می‌توان آن را جاری دانست. مثلًا درخت چنار به طبع اوّلی در حرکت کمّی خود به طور مستقیم و رو به بالا حرکت می‌کند ولی تحت تأثیر یک عامل خارجی ممکن است حرکت انحرافی پیدا کند، هر چند می‌توان گفت که این گونه حرکت نیز یک حرکت مکانی است نه حرکت کمّی[۳] و[۴].

---

۱. در مورد این مطلب که دلیل حکما بر اینکه قسر نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد چیست، در این مبحث از کتاب منظومه فقط اشاره‌ای شده است و تفصیل مطلب به «الهیّات بالمعنی الاخص» حواله داده شده است؛ و اشاره این است که اگر حرکت قسری دائمی یا اکثری باشد لازم می‌آید که طبیعت از حرکت طبعی خود باز بماند و چون هر حرکتی غایتی دارد (و به عبارت دیگر شیء که امکان حرکت دارد، امکان خروج از قوّه‌ای به فعلیّتی دارد) اگر بنا شود که همه حرکات، قسری باشد لازم می‌آید حرکات طبعی در حدود «امکان» باقی بمانند و هیچگاه به فعلیّت نرسند، و به عبارت دیگر لازم می‌آید که استعدادهای نهفته واقعی اشیاء هیچگاه بروز و ظهور نکند و این مخالف عنایت و حکمت پروردگار است که در «الهیّات» به ثبوت خواهد رسید.

۲. اگر تصادمات هوا نبود، سنگی که پرتاب می‌شد، تا پشت فلک اطلس پیش می‌رفت.

۳. رجوع شود به التّحصیل، صفحه ۵۹۳.

۴. حکمای قدیم را عقیده بر آن است که حرکاتی که در جهان هست از قبیل حرکاتی که در کواکب و ستارگان یا در جوّ زمین است یا در داخل ذرّات است و حتّی حرکات رشد و نموّ گیاهان و بلکه حرکات داخلی وجود حیوانات، همه حرکات طبعی است و به ندرت حرکت قسری پدید می‌آید مانند سنگی که از کره‌ای به کره دیگر پرتاب می‌گردد و شاید بتوان جذر و مدّ دریا را از این قبیل شمرد و همچنین است پرواز مرغها یا هواپیماها یا موشکها ←

بحث و انتقاد

در اینجا دو اشکال یا ایراد مهم پیش می‌آید و آن اینکه ممکن است کسی بگوید بحث حرکت طبعی و قسری امروز منسوخ است و عملاً هم نتیجه‌ای از آن نمی‌توان گرفت، نه ارزش فلسفی دارد و نه ارزش عملی.

اشکال اوّل این است که اساس این تقسیم بندی مخدوش است، زیرا این تقسیم مبتنی است بر قانون «احتیاج حرکت به نیروی حرکت دهنده» و این همان نظریّه قدیم ارسطویی است که دو هزار سال بر علم حکومت کرد تا آخر الامر به وسیله نیوتن[1] و سایر دانشمندان طبیعت شناس مردود شناخته شد و بجای آن قانون «جبر در حرکت» که یکی از پایه‌های فیزیک نیوتنی است به رسمیّت شناخته شد. طبق این قانون، جسم برای نفس حرکت نیازمند به عامل نیست، زیرا خاصیّت جسم این است که حالت موجود خود را جبرا برای همیشه حفظ می‌کند بدون آنکه نیازمند به عامل خاصّی باشد؛ مثلًا اگر دارای مقدار یا اندازه معیّنی از حرکت باشد آن را برای همیشه حفظ می‌کند بدون آنکه عاملی دخالت داشته باشد. جسم در تغییر وضع خود

→

مادامی که از فضای زمین خارج نگشته‌اند.

در افعال ارادی انسان نیز نظیر این دو حالت دیده می‌شود. بعضی حرکات انسان صددرصد موافق طبع انسان است؛ یعنی خود طبع و غریزه، انسان را به سوی اختیار آن کار می‌کشاند مانند نفس کشیدن، خوابیدن، غذا خوردن و همچنین انتخاب همسر و امثال اینها؛ و برخی از افعال است که بر خلاف طبع و مقتضای غریزه بشر است و این بر دو قسم است: گاهی موافق حکم عقل است یعنی در عین آنکه مخالف طبع است موافق مصلحت است مثل دوا خوردن بیمار، و گاهی عقل نیز آن عمل را تصویب نمی‌کند بلکه یک عامل خارجی از قبیل ترس از عقوبت، آدمی را به آن کار خلاف وادار می‌سازد، مثل تسلیم کردن مال به دزد و امثال آن؛ حکم عقل فقط این است که به خاطر فرار از یک مفسده بزرگتر این کار خلاف طبع را انجام بده.

بر اساس این مقیاس می‌توان بعضی از مسائل روحی را مورد مطالعه قرار داد. مثلًا این بحث از نظر روان شناسی هست که آیا دین، فطری است یا غیر فطری؟ معنای این جمله این است که آیا اگر انسان را تحت تأثیر هیچ ضربه و نیروی فردی یا اجتماعی خارج از وجود وی قرار ندهیم آیا به حسب طبع، گرایش به معانی و مفاهیم دینی دارد، یا اینکه این گرایش از نوع عادتها و عرفها است که در اثر دخالت یک یا چند عامل خارجی پدید آمده است؟

1. .Newton.

نیازمند به عامل است؛ به این معنی [که] اثر نیروی خارجی آن است که حالت حرکت جسم را تغییر دهد، یعنی آن را تند یا کند کند و یا تغییر جهت دهد. پس رابطه نیرو و حرکت در اصل حرکت نیست، در تغییر حرکت است و به همین دلیل تقسیم حرکت به طبعی و قسری بی اساس است، زیرا آن تقسیم مبتنی بر فرض ارسطویی است که مدّعی است رابطه نیرو و حرکت در اصل حرکت است[1].

و اشکال دوم این است که: از این بحث نتیجه عملی نمی‌توان گرفت. نتیجه عملی مهمّی که قدما از این تقسیم می‌گرفتند همان است که در همان بیت دوم از چهار بیت حاجی سبزواری اشاره شده است یعنی اینکه حرکت قسری نمی‌پاید (القسر لا یدوم)، امّا طبق نظریّه جدید هیچ حرکتی نیست که به خودی خود پایان پذیرد، هر حرکتی اگر به مانع و عایق بر نخورد برای همیشه دوام پیدا می‌کند.

امّا این اشکالها یا ایرادها درست نیست.

اوّلًا، اینکه می‌گویند طبق یک نظریّه ارسطویی مدت دو هزار سال علما معتقد بودند که اصل حرکت وابسته به نیروست، نیاز به توضیح دارد. عقیده علمای پیشین این بود که حرکت هر جسم وابسته به نیروست، ولی آنها چون از جنبه فلسفی این مطلب را ادا کرده‌اند نه از جنبه طبیعی و فیزیکی، لذا به نیروی خارجی وارد بر جسم نظر نداشته‌اند. آنها معتقد بودند که حرکت (یعنی خود حرکت، نه صرفا تغییرات آن) وابسته به نیرویی است که به حکم برهان فلسفی همراه جسم متحرّک و متّحد با آن است. معتقد بودند هر جسم در واقعیّت خود مرکّب از دو جهت و دو حیثیّت است که به یک حیثیّت متحرّک است، و آن همان است که جرم محسوس آن را تشکیل می‌دهد، و به یک حیثیّت دیگر محرّک و راننده جسم است و آن حیثیّت قابل لمس نیست، فقط به حکم عقل وجود آن را کشف می‌کنیم. این حیثیّت همان است که به نامهای «طبیعت»، «صورت نوعیّه» و غیره خوانده می‌شود.

از نظر آن دانشمندان، سنگ چه در وقتی که رو به پایین می‌آید و چه در وقتی که رو به بالا می‌رود تحت تأثیر نیروی داخلی و ذاتی خودش است، گو اینکه در وقتی که از پایین به بالا می‌رود تحت تأثیر عکس العملی است که نیروی داخلی و ذاتی در

---

۱. این بحث در مقاله «پرسشهای فلسفی ابو ریحان از بوعلی» در مجموعه مقالات فلسفی به شکل بهتری بیان شده است، مراجعه شود.

مقابل ضربه‌ای که از خارج وارد شده نشان می‌دهد. هیچ دانشمندی[۱] از دانشمندان پیشین معتقد نبوده است که هر حرکت برای اینکه دوام پیدا کند نیازمند به نیروی خارجی است که دائما همراه آن باشد و بر روی آن اثر بگذارد.

به نظر می‌رسد این اشتباه از آنجا پیدا شده که در سخنان فلاسفه لزوم نیروی محرّکه را دیده‌اند و پنداشته‌اند که مقصود فلاسفه از نیروی محرّکه، نیروهای خارجی وارد بر جسم است که مورد توجّه علمای طبیعی و فیزیک است. آنچه فیزیک (یا طبیعیّات) جدید به ثبوت رسانیده است عدم نیازمندی حرکت است به نیرویی که از خارج بر جسم وارد شده باشد، و امّا بی نیازی حرکت از نیروی داخلی و ذاتی جسم و اینکه اساساً آیا هر جسمی دارای یک نیروی داخلی و ذاتی هست یا نیست، نه مورد نظر فیزیک است و نه می‌تواند باشد.

و امّا از جنبه عملی: قبلًا گفتیم که درباره عدم قسر دو نظر است: طبق یک نظر حرکت قسری قابل دوام نیست هر چند در خلأ صورت گیرد و به هیچ گونه عایق و مانعی بر نخورد. بدیهی است که این نظر با قانون «جبر در حرکت» مخالف است. ولی طبق نظر دیگر، حرکت قسری تنها در زمینه برخورد به مانعها کم کم خاصیّت خود را از دست می‌دهد، امّا اگر فرض کنیم که این حرکت در خلأ صورت گیرد هرگز باز نمی‌ایستد؛ و این نظر صددرصد با قانون «جبر در حرکت» منطبق است.

می‌توان گفت مورد اختلاف نظر قدیم و جدید در حرکتهایی است که قدما آنها را «طبعی» می‌نامیدند (نه در حرکات به اصطلاح «قسری»). طبق عقیده قدما حرکت طبعی می‌تواند با برخورد به موانع کوچک برای همیشه به سیر و وضع خود ادامه دهد، ولی طبق عقیده علمای جدید هیچ حرکتی نیست که تدریجا به واسطه برخورد به موانع (هر چند جزئی باشد) خاصیّت خود را از دست ندهد[۲].

---

۱. طبق آنچه از کتاب نظر متفکّران اسلامی درباره طبیعت ظاهر می‌شود خود ارسطو معتقد بوده است که نیروی دهنده حرکت، جذب یا دفع هواست. علیهذا خود ارسطو قائل بوده است که در حال قسر همیشه عامل خارجی باید دخالت کند.

۲. به طور خلاصه اختلاف نظر علمای قدیم و جدید در باب «حرکت» در دو مرحله است:

مرحله اوّل اینکه علمای قدیم می‌گویند حرکت در ادامه خود به نیرو احتیاج دارد و مادامی که آن نیرو ادامه پیدا کند حرکت ادامه پیدا می‌کند و الّا نه؛ ولی علمای جدید می‌گویند ادامه حرکت خاصیّت خود جسم است که به اصطلاح «قابل» است، احتیاج به فاعل و نیرو در تغییر حرکت است که گاهی «متّصل» می‌شود به حدوث حرکت ←

۳. مطلب اوّل:
اصل علّیّت غائی بر سراسر هستی حکمفرماست

ما از سه مطلبی که در بیتهای گذشته آمده بود بر خلاف ترتیب کتاب منظومه مطلب دوم و سوم را – که یکی مربوط به رابطه علّت فاعلی و علّت غائی و دیگری مربوط به حرکت طبعی و قسری بود – بیان کردیم، باقی مانده مطلب اوّل که مربوط است به عمومیّت اصل علّیّت غائیّه یعنی اینکه هر جا که علّیّت هست همان طور که ناگزیر علّت فاعلی وجود دارد علّت غائی نیز وجود دارد و اصل علّیّت غائیّه بر سراسر کائنات و مخلوقات، اعمّ از مجرّد و مادّی و اعمّ از ذی شعور و غیر ذی شعور، حکمفرماست.

گفتیم که عقیده حکمای الهی این است که هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می‌آید [و] هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد.

در اینجا اشکالاتی پدید می‌آید. خلاصه آنها اینکه [علّیّت] غائیّه در مورد فاعلهایی صادق است که آن فاعلها صاحب قصد و اراده و شعور و ادراک بوده باشند و

←

و گاهی تغییر اندازه حرکت.

مرحله دوم اینکه علمای قدیم می‌گویند بعضی حرکتها (حرکت قسری) فی حدّذاته قابل دوام نیست، ولی علمای جدید می‌گویند خاصیّت جسم ادامه حالتی است که داشته است مگر اینکه به مانع برخورد کند.

حلّ اختلاف اوّل به این است که نظر علمای قدیم به نیروی داخلی و نظر علمای جدید به نیروی خارجی است، علیهذا نتیجه یکی است و تفسیر دوتاست. امّا برای حل اختلاف دوم باید دید نظر قدما در عدم دوام قسر به چیست؟ آیا در مطلق حرکات است یا در خصوص حرکات انتقالی که همیشه در ملأ و محیط عایقدار صورت می‌گیرد؟ اگر نظرشان به این بوده است که خاصیّت قسر این است که ولو به عایق و مانع بر نخورد دوام پیدا نکند، آنچنانکه از استدلال حاجی سبزواری (اذ مقتضی الحکمهٔ و العنایهٔ ...) بر می‌آید، البتّه میان نظر قدیم و جدید تضادّ است. و امّا اگر نظرشان در عدم دوام قسر به این است که چون همه حرکات (مکانی و انتقالی)، خواه طبعی و خواه قسری، در ملأ صورت می‌گیرد حرکت طبعی می‌تواند در صورتی که نیروی معاوق کمتر از نیروی طبیعت باشد ادامه پیدا کند، ولی حرکت قسری به نسبت معاوقها از نیرویش کاسته می‌شود تا به حدّ صفر برسد (و امّا اگر فرض کنیم حرکت مکانی در خلأ صورت گیرد برای همیشه ادامه پیدا می‌کند چنانکه شیخ گفته است: «لولا مصادمهٔ الهواء المخروق لوصل الحجر المرمیّ الی سطح الفلک») در این صورت اختلاف نظر میان علمای قدیم و جدید از میان بر می‌خیزد (برای تفصیل بیشتر به «خاتمه» این فصل مراجعه شود؛ ایضا رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم).

تصوّر هدف و غایت و تصدیق به مفید بودن آن، باعث و محرّک و انگیزه فاعل واقع گردد.

علیهذا طبیعت نمی‌تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد زیرا طبیعت فاقد شعور و اراده است و هدف داشتن فرع شعور و اراده است. همچنین ذات احدیّت و سایر حقایق مافوق الطبیعه که در زبان حکمای الهی «عقول مجرّده» نامیده می‌شوند نمی‌توانند در افعال خود غایت و هدف داشته باشند، زیرا فاعلی می‌تواند هدف داشته باشد که اراده‌اش ناقص و بالقوّه باشد و تصوّر هدف، اراده او را بر انگیزد و از قوّه به فعل آورد. بنابراین ذات احدیّت- که ما فوق همه علل و اسباب است- محال است که تحت تأثیر علّتی واقع گردد و از اینکه هدف و انگیزه‌ای او را (به کاری) وادار کند منزّه و مبرّاست.

پس نه علل مافوق الطبیعه می‌توانند غایت داشته باشند و نه علل طبیعیّه فاقد شعور و ادراک (یعنی جمادات و نباتات)؛ باقی می‌ماند حیوان و انسان. هر چند بسیاری از افعال ارادی حیوان و انسان معلّل به علل غائیّه است و هر چند اراده انسان و حیوان ناقص است و نیازمند به مکمّل و متمّم است (و مکمّل و متمّم آن همان غایت داشتن است) امّا چه دلیلی در کار است که همه افعال اختیاری انسان بدون استثنا معلّل به علل غائیّه باشند و اراده ناقصه[1] انسان (و حیوان) تنها به وسیله هدف‌گیری یعنی تصوّر و تصدیق غایت باید از نقص به کمال و از قوّه به فعل برسد؟ مشاهده و مطالعه درباره انسان ثابت می‌کند که انسان در موارد خاصّی بدون هدف و غایت کارهایی را انجام می‌دهد؛ یعنی اراده‌اش بدون غایت و هدف از قوّه به فعلیّت می‌رسد. این موارد همانهاست که به نام «عبث» خوانده می‌شود.

پس به طور خلاصه در اینجا سه اشکال وجود دارد:

الف. برخی علّتها و فاعلها فاقد شعور و ادراک‌اند، مانند طبیعت بیجان، چگونه می‌توان گفت آنها کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند؟

ب. برخی از فاعلها و علّتها به عقیده خود حکمای الهی مافوق مادّه و طبیعت می‌باشند و آنچه [از] فعلیّت و کمال ممکن است برای آنها حاصل شود حاصل است،

---

۱. اراده ناقصه در مقابل اراده کامله است. اراده کامله اراده‌ای است بالفعل و ازلی و احتیاج به انگیزه و محرّک و باعث ندارد، مانند اراده باری تعالی و همچنین عقول مجرّده که حکمای الهی به آن قائل‌اند.

مانند ذات باری و پاره‌ای عقول مجرّده، نمی‌توان گفت اینچنین موجوداتی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند، زیرا فاعل و علّتی کار خود را بـرای هـدف انجـام می‌دهد که بخواهد به آن هدف برسد، یعنی وجود ناقص خود را به آن وسیله تکمیـل کند، و این درباره فاعلی که آنچه در امکان دارد برایش حاصل است معقول نیست.

ج. اصل علّیّت غائیّه حتّی در مورد کارهای ارادی انسان و حیوان نیـز کلّیّـت و عمومیّت ندارد، زیرا برخی کارهای انسان از روی اراده صادر می‌شود و در عین حـال هدف ندارد و آنها همانهاست که «عبث» نامیده می‌شوند[۱].

اینها اشکالاتی است که درباره علّیّت غائی می‌شود. [برای رفـع ایـن اشـکالات لازم است] ابتدا مفهوم و معنی «علّیّت غائی» را از نظر حکمای الهی شرح دهیم:

ممکن است کسی چنین تصوّر کند که معنی اینکه می‌گویند «هر چیـزی علّـت غائی دارد» این است که هر چیزی از آن جهت موجود می‌گردد کـه نفعـی و فایـده‌ای از آن به فاعل یا دیگران برسـد، آنچنانکـه مثلًا کسـی یـک مؤسّسـه خیریّـه از قبیـل درمانگاه و غیره تأسیس می‌کند که نفع آن عاید خلق‌اللّه بشود. برخی تصـوّر مـی‌کننـد چون انسان اشرف کائنات است پس هر چیزی بدان جهت آفریده شده است که انسان از آن منتفع گردد و این است معنی علّیّت غائی؛ حال آنکه چنین نیست، مقصود حکما از

---

۱. از سه اشکال ذکر شده، یکی در مورد خدا، یکی در مورد انسان و یکی در مورد طبیعت است. آنچه مربوط بـه افعال حقّ است در «الهیّات» مفصّلا بحث می‌شود. اشکال مربوط به انسان هم بعداً در همین باب «علّت و معلول» تحت عنوان «غرر فی دفع شکوک عن الغایة» طرح خواهد شد. اشکال مربوط به طبیعت هم دو شاخه دارد:
یکی اینکه آیا واقعا لازم است که هر جا علّیّت غائیّه است شعور و ادراک در کار باشد یا لزومی ندارد؟ و آیا اینکه در بالا گفته شد که علّیّت غائیّه فرع بر شعور و ادراک [است، می‌توان گفت طبیعت فاقد شعور و ادراک است یا]* طبیعت آن قدر هم ساده نیست که ما به طور جزم بگوییم طبیعت فاقد شعور و ادراک است. قدر مسلّم این است که طبیعت بیجان شعوری در درجه شعور حیوان و انسان ندارد، امّا نفی مطلق شعور، امری است قابل بحث که در گذشته و حال مورد توجّه متفکّران بوده است.
دیگر اینکه خواه افعال طبیعت را صاحب غایت بدانیم یا نه، و خواه خود طبیعت را دارای درجه‌ای نازل از شعور بدانیم یا ندانیم، آیا در پیوستگی طبیعت یک نوع نظام و هماهنگی وجود دارد که الزاما ما را وادار به اعتراف این مطلب کند که اجمالا توجّه به هدف در طبیعت از ناحیه خود طبیعت و یا قوّه‌ای که طبیعت در تسخیر اوست وجود دارد، و یا چنین نظامی وجود ندارد؟ و به عبارت دیگر آیا نظام شگفت انگیز موجود را از راهی غیر از راه [علّیّت] غائیّه می‌توان توجیه کرد یا نه؟

* **[افتادگی از متن چاپ اول است و نسخه دستنویس استاد در دست نیست.]**

«علّیّت غائی» این نیست.

مقدمتاً می‌گوییم که غایت گاهی به فعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود: «غایت فعل چیست؟» و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود: «غایت فاعل چیست؟»[1].

اگر به فعل نسبت داده شود معنی‌اش این است که آن فعل متوجّه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر آن فعل طبعا و ذاتا به سویی روان است و جهتدار است و آن سوی و آن جهت، متمّم و مکمّل وجود آن فعل است. مثلًا درخت که حرکت و رشد می‌کند، به سویی می‌رود و متوجّه به سویی است که آن سوی و آن جهت، کمال و فعلیّت ما بالقوّه درخت محسوب می‌گردد و اگر احیانا موجود دیگری از آن منتفع گردد بدان جهت است که کمال آن درخت به این است که به آن موجود دیگر متحوّل گردد؛ یعنی تبدّل به آن موجود دیگر در مسیر حرکت آن درخت واقع است و الّا صرف اینکه موجود دیگری از آن منتفع گردد بدون آنکه آن درخت در مسیر طبیعی خود متوجّه به سوی جذب شدن در موجود دیگر و متحوّل شدن به آن باشد، غایت و علّت غائی آن درخت محسوب نمی‌گردد.

پس همواره میان غایت و ذی غایت (مغیّی) یک رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد و آن اینکه ذی غایت طبعا متوجه و متحرّک به سوی غایت خویش است و آن را جستجو می‌کند.

معمولًا کسانی که دقّت علمی ندارند و همه چیز را با مصنوعات بشری قیاس

---

۱. غایت اگر به فعل نسبت داده شود به معنی این است که این فعل به سویی روان است، یعنی فی حدّ ذاته نوعی حرکت است و لااقل از «قوّه» به «فعل» رسیدن است و این فعل با داشتن نیرویی باطنی به سویی روان است و آن سوی، متمّم و مکمّل این فعل است، این فعل جهت و نهایت دارد و به عبارت دیگر ما الیه الحرکه دارد، امّا نه ما الیه حرکة الفاعل بلکه ما الیه حرکة الفعل. و امّا اگر به فاعل نسبت داده شود مفهوم مالاجله و ما الیه حرکة الفاعل دارد. اکنون اگر فرضا فاعل را متحرّک ندانیم یا فعل را از نوع حرکت ندانیم نظیر جواهر – بنا بر عدم قول به حرکت جوهریّه – باید تحلیلا و عقلا این معنی صادق باشد؛ در اینجاست که اشکالاتی پیش می‌آید:

۱. طبیعت هدف ندارد.

۲. در انسان، عبث هست.

۳. در مورد خداوند، مالاجله معنی ندارد.

۴. در مورد اتّفاقات طبیعی، هدف بلامقدّمه صورت می‌گیرد.

می‌کنند رابطه غایت و ذی غایت را صرفا در ذهن فاعل جستجو می‌کنند[۱]. در مصنوعات بشری چنین است؛ یعنی هیچ گونه رابطه ذاتی و طبیعی میان مصنوع و میان غایت و نتیجه‌ای که از آن منظور است وجود ندارد. مثلًا بشر صندلی را برای نشستن می‌سازد؛ یعنی مقداری چوب را تراش می‌دهد و صاف می‌کند و به طرز خاصّی به هم پیوند می‌دهد تا شکل مخصوصی پیدا کند برای آنکه روی آن بنشینند. در اینجا طبیعت ذاتی چوب نیست که به سوی صندلی شدن حرکت کرده باشد و صندلی شدن از نظر طبیعت چوب کمال و فعلیّت و درجه عالی‌تری از هستی به شمار نمی‌رود؛ هیچ گونه رابطه ذاتی میان چوب و صندلی شدن وجود ندارد، بلکه این بشر است که با نیروی خود (که نسبت به نیروی داخلی چوب یک نیروی خارجی است) این شکل را به صندلی می‌دهد. رابطه شکل صندلی با استفاده‌ای که از آن می‌شود و «علّت غائی» آن نامیده می‌شود رابطه‌ای است که فقط ذهن صانع و فاعل، آن را به وجود آورده است و این رابطه از نظر ذهن صانع و فاعل صادق است که آن شکل را برای این استفاده به وجود آورده است نه از نظر طبیعت خود شکل و واقعیّت آن استفاده.

اکنون می‌گوییم حکما معمولا «غایت» را به دو معنی تفسیر می‌کنند:

الف. «ما الیه الحرکة» یعنی چیزی که حرکت به سوی اوست. این همان است که اکنون توضیح دادیم.

ب. «مالاجله الحرکة» یعنی چیزی که حرکت به خاطر اوست. ممکن است تصوّر شود که این معنی همان است که عامّه مردم معمولا درباره غایت تصوّر می‌کنند، که رابطه غایت و ذی غایت را در ذهن فاعل جستجو می‌کنند و به عبارت دیگر با مصنوعات بشری قیاس می‌کنند.

ولی این تصوّر غلط است. چنین تصوّری در کار نیست. مقصود حکما این نیست که غایات طبیعی از آن جهت غایت به شمار می‌روند که فاعل کل، آنها را به خاطر یک شیء بخصوص به وجود آورده است بدون آنکه میان غایت و ذی غایت رابطه ذاتی

---

۱. تصرّفی که انسان در اشیاء می‌کند تصرّف سطحی است؛ یعنی تصرّف انسان تسخیر طبیعت به مفهوم فلسفی نیست و به عبارت دیگر در اثر تصرّف انسان جوهر شیء به سویی حرکت نمی‌کند. نظر عامیانه در مورد غایت هم از مقایسه به مصنوعات بشر اقتباس شده است، خیال کرده‌اند همان رابطه‌ای که میان صانع انسانی و مصنوعات وی و هدف آن مصنوع هست عینا میان هر فاعلی و فعلش و غایت آن فاعل وجود دارد.

وجود داشته باشد. بلکه از نظر حکما همان غایت به معنی اوّل از نظر فاعل کل مفهوم «مالاجله» پیدا می‌کند. از نظر حکما علم فاعل کل به اشیاء علم به نظام است چنانکه هست، و چون در متن واقعیّت، هستی مغییّ وابسته به غایت است و «به سوی غایت بودن» مقوّم وجود اوست به طوری که اگر غایت نمی‌بود مغییّ هم نبود قهراً از نظر علم فاعل، مغییّ به خاطر غایت و برای غایت است.

مفهوم «مالاجله» از نظر کسانی که رابطه مغییّ و غایت را فقط در ذهن فاعل جستجو می‌کنند، مساوی است با مفهوم محرّکیّت و باعثیّت غایت نسبت به فاعل، ولی از نظر حکیم که نظام علمی و عینی را متطابق می‌داند عبارت است از علم فاعل کل به نظام هستی آنچنانکه هست[۱]؛ به عبارت دیگر چیزی که در متن واقع و نظام هستی وابسته و متوجّه به غایتی است و فاعل کل آن را آنچنانکه هست یعنی به صورت وابستگی طبیعی به وجود آورده است پس فاعل کل آن را برای آن غایت به وجود آورده است، پس آن غایت از نظر علّت فاعلی «مالاجله الوجود» است. پس هر جا که طبیعت و حرکت طبعی وجود داشته باشد و آن طبیعت و حرکت طبعی فاعل شاعر و عالمی داشته باشد، همان طوری که غایت به معنی «ما الیه الحرکة» صادق

۱. متکلّمین رابطه غایت و ذی غایت را در ذهن فاعل جستجو می‌کنند آنچنانکه در مصنوعات بشری وجود دارد. ولی حکیم میان خود فعل و غایت رابطه تکوینی قائل است و رابطه ذهنی را جز علم به غایت و مغییّ چنانکه هستند نمی‌داند. علیهذا معنی «غایت به معنی لاجله» نیز در نظر حکیم و متکلّم متفاوت می‌شود. «مالاجله» از نظر متکلّم که رابطه را اوّلًا و بالذات در ذهن فاعل جستجو می‌کند مفهوم محرّکیّت و باعثیّت غایت نسبت به فاعل را می‌دهد، ولی از نظر حکیم که نظام علمی و عینی را متطابق می‌داند عبارت است از علم علّت به معلول آنچنانکه هست، زیرا مغییّ در خارج و از لحاظ وجود تکوینی وابسته به غایت است و برای اوست و به سوی اوست و اگر غایت در خارج نباشد مغییّ هم که وجودی وابسته به اوست وجود ندارد.

از آنچه گفته شد فرق اصطلاح کلامی و عامیانه «غایت» با اصطلاح فیلسوفانه آن روشن می‌گردد. از نظر طرز تفکّر عامیانه فقط ذهن فاعل است که غایت را غایت و مغییّ را مغیی کرده است. امّا از نظر طرز تفکّر فیلسوفانه رابطه تکوینی میان غایت و مغییّ است که یکی را غایت و دیگری را مغییّ کرده است. طبیعت، توجّه به غایت دارد و به سوی غایت می‌رود، پس به این معنی طبیعت غایت دارد و فاعل هم چون علمش با خارج متطابق است «لاجله» درباره او صادق است، و این غیر از این است که ذات فاعل، غایت کلّ است (از اینجا جواب اشکال فاعلیّت طبیعت که شاعر نیست و فاعلیّت مجرّدات محضه که ناقص نیستند روشن می‌شود. باقی می‌ماند اثبات این مطلب که طبیعت متوجّه به غایت و هدف است. در اینجا بحث ما با مادّیین درباره «تکامل» است که آیا تکامل، آن طور که آنان تفسیر می‌کنند، بیانی جامع و تمام است، یا تا اصل توجّه به غایت دخالت داده نشود تکامل معنی و مفهوم ندارد یعنی عقلا صورت وقوع پیدا نمی‌کند؟).

است به معنی «مالاجله الحرکة» نیز صادق است.

اکنون در مورد اینکه «چگونه ممکن است فاعلیّت مجـرّدات و مخصوصـا ذات باری تعالی «برای» غایت و هدفی باشد؟» پاسخ این است که: اولًا، باید بدانیم که غایت گاهی به فعل و معلول نسبت داده می‌شود و گاهی به فاعل و علّت؛ یعنی گاهی گفتـه می‌شود: «این معلول برای چه غایتی است؟» و گاهی گفته می‌شود: «این فاعل چه غایتی دارد؟».

ثانیاً، بحث حکما درباره غایت فعل به این نحو است که چه رابطـه ذاتـی میـان معلولات و غایات مترتّبه بر آنها هست؟ حکما هرگز نظر به رابطه شبه قرار دادی که در میان مصنوعات بشری و هدفهایی که منظور از آنهاست [وجود دارد] ندارند.

ثالثاً، غایت دارای دو معنی اسـت: یکـی «مالیـه الحرکـة» و دیگـری «مالاجلـه الحرکة».

پس از این مقدّمات می‌گوییم: اگر فاعلی ماننـد انسـان کـه موجـودی بـالقوّه و مستکمل است (به سوی کمال روان است) فعلی را انجام دهد (مثلًا با دست خود آبـی برای نوشیدن بردارد)، در اینجا هم فعل غایت دارد و هم فاعل و در هر دو مورد، هـم «ما الیه الحرکة» صادق است و هم «مالاجله الحرکة».

امّا غایت به معنی «ما الیه الحرکة» در فعل صادق است زیرا هر حرکتی خود به خود جهتی و سویی دارد که متحرّک از قوّه به فعل می‌رسد و به عبارت دیگر حرکت، سیر از جهت بالقوّه به جهت بالفعل است. و امّا غایت به معنی «ما الیه الحرکة» در فاعل صادق است زیرا فاعل می‌خواهد به این وسیله نقص خود را بر طرف نموده و به سوی کمال سیرابی حرکت کند.

همچنین غایت به معنی «مالاجله الحرکة» در فعل صادق است برای اینکه واقعا این فعل برای سیراب شدن به وجود آمده است. و امّا غایت به معنی «مالاجله الحرکة» در فاعل صادق است برای اینکه این فاعل این فعل را واقعا «برای» سـیراب شـدن بـه وجود آورده است.

رابعاً، ممکن است احیانا ما الیه الحرکة و مالاجله الحرکة هـر دو در یـک چیـز متمرکز و متّحد شوند؛ یعنی همان چیزی که حرکت به سوی اوست فاعل نیز به خاطر

همان چیز حرکت را ایجاد می‌کند، مانند افعال ذات باری[1]؛ و ممکن است ما الیه الحرکهٔ غیر از مالاجله الحرکهٔ باشد، چنانکه در افعال انسان عموما چنین است، مانند اینکه کسی از تهران به اصفهان مسافرت می‌کند برای اینکه زید را در آنجا ملاقات کند. در این مثال، ما الیه الحرکهٔ وصول به اصفهان است و مالاجله الحرکهٔ ملاقات با زید است. به نظر ما در افعال طبیعی یا صناعی انسان نمی‌توان موردی پیدا کرد که ما الیه الحرکهٔ و مالاجله الحرکه متّحد باشند.

اکنون به اصل مطلب باز گردیم. اشکال این بود که اگر بگوییم ذات باری در کارهای خود غایت و هدف دارد لازم می‌آید که او را ناقص و مستکمل فرض کرده باشیم، و اگر بگوییم او در کارهای خود هدف ندارد منکر حکیم بودن او شده‌ایم.

پاسخ این اشکال از مطالب بالا روشن می‌شود. توضیح اینکه اگر مقصود از غایت داشتن این است که فعل غایت داشته باشد و منظور از غایت هم «ما الیه الحرکهٔ» باشد، افعال ذات باری همه دارای غایت می‌باشند، و اگر مقصود این است که ذات باری غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «ما الیه الحرکهٔ» باشد جواب منفی است، یعنی چنین غایتی در کار نیست، و اگر مقصود این است که فعل یا فاعل غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «مالاجله الحرکهٔ» باشد جواب مثبت است زیرا چنانکه گفتیم رابطه ذات حرکت با هدف خود طبیعی است و حرکت طبیعتا جهتدار و هدفدار و وابسته به جهت و هدف خودش است و چون ذات باری علم دارد به نظام هستی چنانکه هست و اراده می‌کند نظام هستی را چنانکه طبعا و ذاتا باید باشد پس ذات باری هر چیزی را برای همان منظور ایجاد می‌کند که آن چیز ذاتا به سوی آن است، و قهراً– چنانکه گفتیم– در این مورد «ماالیه الحرکهٔ» و «مالاجله الحرکهٔ» یکی است. پس لازم نمی‌آید که ذات باری ناقص و مستکمل باشد، زیرا این اشکال وقتی لازم می‌آید که ذات باری خود «ماالیه الحرکهٔ» داشته باشد، و نیز لازم نمی‌آید که ذات باری حکیم نباشد، زیرا پس از آنکه معلوم شد که فعل باری ذاتا به سوی هدف و مقصد است و او فعل خود را برای همان هدف و مقصد ایجاد می‌کند پس حکیم

---

۱. ما قبلًا گفتیم که در نظام عالم چون هر حرکتی ذاتا وابسته به غایتی است و قضای الهی یعنی علم خداوند به نظام عالم چنانکه هست، قهراً هر حرکتی را به خاطر همان غایت ذاتی و طبیعی خود حرکت ایجاد می‌کند. پس، از نظر ذات باری همیشه ما الیه الحرکهٔ و مالاجله الحرکهٔ یکی است.

است و فعلش خالی از غرض نیست. لازمه حکیم بودن این نیست که خود حکیم از فعل خود مستفید گردد و وجود خود را به این وسیله تکمیل کند.

ضمنا از آنچه گفته شد معلوم شد که اختلاف اساسی میان الهیّون و مادّیّون این است که از نظر مادّیّون هر موجودی در حالی به وجود می‌آید که «طبعا» به سویی روان نیست و جهت و قبله خاصّی ندارد، امّا به عقیده الهیّون ذرّه‌ای نیست مگر اینکه همراه هستی او توجّه به هدف خاصّی هست و دارای قبله معیّنی است و البتّه همه قبله‌ها و جهتها در نهایت امر منتهی می‌گردد به یک قبله اصلی، و همه عقربه‌ها در بی‌نهایت دور متوجّه به سوی یک مرکز مغناطیسی می‌باشند که آن، ذات باری است (و انّ الی ربّک المنتهی)[1].

خاتمه

در پایان این فصل مناسب است به یک مطلب دیگر نیز اشاره شود و آن اینکه مسأله حرکت طبعی و حرکت قسری طرز تفکّری است مخصوص فلسفه قدیم؛ در فیزیک (یا طبیعیّات) جدید طرز تفکّر دیگری پدید آمده است که شایسته است به آن نیز اشاره شده و توضیح داده شود که نظریّه جدید تا چه اندازه با نظریّه قدیم مخالف است.

گفتیم که در فلسفه قدیم حرکت را به «طبعی» و «قسری» - به معنی‌ای که شرح داده شد - تقسیم کرده‌اند. اکنون ببینیم تفسیر ایندو چیست، آیا معنی حرکت طبعی که گفته می‌شود اگر شیء را با طبع خود بگذاریم (لو خلّی و طبعه) حرکت می‌کند، تفسیرش این است که حرکت طبعی حرکت خود به خودی است و به محرّک احتیاج ندارد بر خلاف حرکت قسری که به محرّک احتیاج دارد، یا مطلب غیر از این است؟ پاسخ این است که حرکت طبعی حرکتی است که محرّک آن همان طبیعت و صورت نوعیّه آن جسم خاصّ است که همراه آن است در حالی که هیچ عامل خارجی تأثیر نکرده باشد، بر خلاف حرکت قسری که این گونه نیست.

زیرا به عقیده حکمای قدیم هر جسم دارای دو جنبه و دو حیثیّت است که از یک

---

۱. نجم/ ۴۲.

جنبه و یک حیثیّت، متحرّک و از جنبه و حیثیّت دیگر ممکن است محرّک باشد. حیثیّت متحرّک را به نام «جسمیّت» و حیثیّت محرّک را به نام «طبیعت» یا «صورت نوعیّه» می‌خوانند.

به عقیده آنها جسم که فی المثل از بالا به پایین حرکت می‌کند یا گیاه که رشد می‌کند دارای یک جرم محسوس است که حرکت را می‌پذیرد و دارای یک قوّه و نیروی جدا ناشدنی و متّحد با صورت جسمیّه است و اوست که جرم را به حرکت وا می‌دارد. آن قوّه نه قابل انفصال از جسم است و نه قابل مشاهده است، فقط با قوّه عقل قابل کشف شدن است.

و امّا اینکه محرّک واقعی در حرکت قسری چیست، آیا حرکت قسری محرّک ندارد یا محرّک دارد و محرّک آن همان نیرویی است که از خارج وارد آمده است و یا نیروهای دیگری است که در وسط متبادلا دائما پیدا می‌شوند – و مثلًا جسم که در حالت قسر رو به بالا می‌رود حالت شناوری پیدا می‌کند و علی الاتّصال هوا را از جلو عقب می‌زند و از پایین در زیر پای خود قرار می‌دهد – و یا اینکه محرّک واقعی در حرکت قسری نیز همان طبیعت جسم است ولی در یک حالت فوق العاده (نظیر انسانی که در حال عادی یک نحو حرکت می‌کند و سخن می‌گوید و نگاه می‌کند و اگر به واسطه یک عامل خارجی خشم گرفت و حالت غیر عادی پیدا کرد یک نحو دیگر حرکت می‌کند و سخن می‌گوید و نگاه می‌کند)، در این مورد میان حکما اختلاف است و محقّقین احتمال سوم را انتخاب کرده‌اند.

امّا علمای جدید حرکت را به دو قسم طبعی و قسری تقسیم نمی‌کنند. اینها نظریّه‌ای دارند به نام نظریّه «جبر در حرکت» که مطابق این نظریّه جرم در حرکت خود احتیاج به نیرو ندارد، تنها در تغییر حرکت (اصطلاحا شتاب) است که به نیرو محتاج است که نیرو را به حسب طرز تفکّر مخصوص فیزیک همیشه ضربه خارجی و تأثیر وارد از خارج می‌دانند. واضح است که با این فرض، تقسیم حرکت به طبعی و قسری معنی ندارد، خواه آنکه فرق آندو را در این امر بدانیم که یکی محرّک دارد و دیگری محرّک ندارد و یا فرقشان را به این نحو بدانیم که عامل یکی طبیعت در حال آزاد و عادی است و عامل دیگری طبیعت در حال غیر آزاد و غیر عادی است، زیرا مبنای تقسیم گذشته بر این بود که حرکت (لا اقل در بعضی از اقسام) احتیاج به محرّک دارد. بلی، اگر حرکت قسری را معلول ضربه خارجی بدانیم که یکی از تفاسیر سه گانه

قدماست، در حقیقت خود حرکت را نیازمند به علت ندانسته‌ایم بلکه تغییر حرکت را نیازمند دانسته‌ایم و این عین نظریّه جدید است.

اکنون در اینجا در دو قسمت باید بحث کرد: یکی در اختلاف نظر قدیم و جدید در توجیه و تفسیر فلسفی مسأله حرکت، و دیگر اختلاف نظر قدیم و جدید از لحاظ نتیجه و اثر عملی.

۱. قسمت اوّل:

تفسیر فلسفی «حرکت» از نظر علمای قدیم و جدید

الف. نظر علمای قدیم: قدما معتقد بودند که:

اولًا، جسم مطلق یعنی جسمی که فقط جسم باشد و هیچ گونه تعیّن کـه آن را نوعی خاص از انواع جهان گرداند نداشته باشد وجود ندارد. آنها معتقد بودند که جسم یا بسیط است یا مرکّب، اگر بسیط باشد حتما به شکل عنصری خاص از عناصر جهان است که آثاری مخصوص به خود دارد و اگر هم مرکّب است به طریق اولی خصوصیّت نوعی دارد.

ثانیاً، معتقد بودند که در هر جسمی یک مبدأ میل مستقیم باید وجود داشته باشد؛ یعنی در هر جسمی باید میل به یک حرکت مستقیم (نه منحنی) وجود داشته باشد، یا میل به سفل و مرکز (مثل آب و خاک) و یا میل به محیط و علوّ (مثل هوا و آتش).

ثالثاً، معتقد بودند که حرکت بدون محرّک- یعنی بدون علّت فاعلی- امکان پذیر نیست و نه تنها حدوث حرکت یا انقطاع حرکت یا تند شدن حرکت احتیاج به نیرو و قوّه دارد بلکه اصل حرکت ولو در یک حالت یکنواخت هم بوده باشد نیازمند به قوّه و نیرویی است که همراه وی بوده باشد.

رابعاً، معتقد بودند که در هر حرکتی از حرکات جسم، خواه مکانی و خواه کیفی و خواه وضعی و خواه کمّی، فاعل محرّک و مباشر حرکت، صورت نوعیّه جسم است که در بند اوّل گفتیم در هر جسمی یک طبیعت نوعی خاص که گاهی از آن به «طبیعت» و گاه به «صورت نوعیّه» تعبیر می‌شود وجود دارد و همان است که فاعل محرّک شیء است، و حتّی معتقد بودند که در حرکات قسریّه که بر خلاف میل و طبع جسم است باز

هم همان طبع اوّلیّه جسم است که در یک حالت فوق العاده فعّالیّت می‌کند.

خامساً، معتقد بودند که حرکات قسریّه دوام ندارد.

پس قدما برای هر جسم، طبیعت مخصوص و مبدأ میل مستقیم (حرکت مستقیم) قائل بودند و معتقد بودند هر جسم، چه در حرکت مستقیم و چه غیر مستقیم، نیازمند به علّت است؛ و معتقد بودند علّت همان طبیعت خاصّ شیء است که همراه وی و متّحد با وی است و تنها با قوّه عقل و استدلال می‌توان به وجود آن اذعان کرد؛ و معتقد بودند که حرکت قسری - که آن هم نیز به نوبه خود معلول همان طبیعت است ولی در یک حال فوق العاده - دوام پیدا نخواهد کرد.

ب. نظر علمای جدید: علوم طبیعی جدید روی طرز تفکّر مخصوصی که علم را از فلسفه جدا می‌کند، اولًا فرض نمی‌کند که جسم مطلق که در آن هیچ طبیعت نوعی و هیچ مبدأ میل مستقیم وجود نداشته باشد ممکن نیست، بلکه «جسم مطلق» را فرض می‌کند[1].

و ثانیاً معتقد نیست که حرکت احتیاج به محرّک دارد، بلکه معتقد است که تنها تغییر حرکت (شتاب) محتاج به علّت است؛ یعنی تنها حدوث و انقطاع و تند و کند شدن و تغییر جهت و مسیر دادن حرکت نیازمند به علّت است نه خود حرکت.

و ثالثاً همان طور که قبلًا اشاره شد حرکت را به دو قسم طبعی و قسری تقسیم نمی‌کند.

و رابعاً به دلیل اینکه به دو قسم حرکت طبعی و قسری قائل نیست و به دلیل اینکه ذات حرکت را محتاج به علّت نمی‌داند لذا به حرکتی که خود به خود و بدون عایق و مانع خارجی ساکن شود قائل نیست.

۲. قسمت دوم:

نتیجه عملی اختلاف نظر قدیم و جدید در باب حرکت

تمام آنچه در فرق بین نظر قدیم و جدید در مورد مسأله حرکت گفته شد

---

[1]. این فرض در واقع هم به منزله انکار بند اوّل و هم به منزله انکار بند دوم نظریّه قدماست.

اختلافات نظری و فلسفی و تفسیری است و در عمل و نتیجه تأثیری ندارد جز قسمت آخر که مطابق نظر قدیم اگر جسمی را در غیر جهت میل آن جسم با یک ضربه و نیروی خارجی در فضایی که هیچ گونه عایق و مانعی ندارد به حرکت در آوریم خود به خود خواهد ایستاد ولی در نظر جدید چنین نیست و در حقیقت نمی‌توان گفت که اختلاف نظر قدیم و جدید در قاعده «القسر لا یدوم» است، زیرا در نظرات جدید فرض حرکت قسری نمی‌شود نه اینکه فرض حرکت قسری می‌شود و معذلک ادّعا می‌شود که دائم نیست.

ضمناً این نکته ناگفته نماند که در بعضی نظرات قدیم نیز این مطلب گفته شده است که حرکات مکانی قسری اگر هیچ گونه عایق و مانعی نباشد دوام پیدا می‌کند، مانند اینکه بوعلی گفته است که سنگی را که به بالا پرتاب می‌کنیم اگر تصادمات هوا و غیره نباشد تا پشت فلک اطلس خواهد رفت. حال آیا این سخن به منزله انکار کلّی قاعده «القسر لا یدوم» است و یا آنکه نظر قدما در باب دوام و لا دوام قسر در زمینه عوایق و موانع است[1] و میان حرکات مکانی با حرکات غیر مکانی فرقی هست که استثنائی در این قاعده به وجود می‌آورد، اینها مطالبی است که فعلا نمی‌توانیم وارد آن بشویم.

وجه اختلاف دو طرز فکر قدیم و جدید در باب حرکت

برای توضیح اصل مطلب و بیان وجه اختلاف دو طرز فکر قدیم و جدید در باب حرکت، لازم است مطلب ذیل را ذکر کنیم:

آنچه مسلّم است این است که علی‌الاجمال نظری از ارسطو در «طبیعیّات» رسیده است دائر بر اینکه هر حرکتی احتیاج دارد به قوّه محرّکه‌ای و همین اصل طبیعی به ضمیمه اصل دیگری- که یک اصل فلسفی است- دائر بر بطلان تسلسل علل

---

۱. زیرا همان طور که مورد قبول علمای امروز نیز هست عملا هر حرکتی مواجه با یک سلسله عوایق است. نظر قدما در فرق حرکت طبعی و قسری به این است که حرکت طبعی با وجود عوایق نیز قابل دوام است بر خلاف حرکت قسری که بالاخره عوایق، طبیعت را به حال اوّل بر می‌گرداند؛ و امّا اگر عایقی در کار نباشد هر حرکتی قابل دوام است و لااقل حرکات مکانی اینچنین هستند که اگر عایق در کار نباشد قابل دوام‌اند.

و اصل دیگری مبنی بر اینکه طبیعت مساوی است با تحرّک، برهانی را از طرف ارسطو و ارسطوئیّین به وجود آورده است که نتیجه‌اش اثبات «محرّک اوّل» است. فعلا متن آنچه ارسطو یا پیروان یونانی و یا اسکندرانی وی در تقریر این برهان گفته‌اند در دست ما نیست. ما مطلب را از دید فلاسفه اسلامی تقریر نموده و ضمنا به تقریر دیگری برای همین مطلب بدون آنکه به طور جزم به کسی نسبت بدهیم نیز اشاره می‌کنیم و آنگاه بین نظر قدیم و جدید مقایسه به عمل می‌آوریم.

مطابق تقریر حکمای اسلامی حرکت احتیاج دارد به قوّه و نیرویی که آن حرکت را به وجود آورده و هرگز علّت حرکت از خود حرکت جدا نیست؛ یعنی چنین نیست که حرکت تنها در آغاز کار و در حدوث خود محتاج به علّت باشد بلکه در بقای خود نیز (هر چند حرکت عین حدوث تدریجی است) محتاج به علّت است؛ و از همین جا نظر دیگری پدید آمده است مبنی بر اینکه علّت متغیّر، متغیّر است؛ یعنی علّت حرکت باید مانند خود حرکت دارای تغیّر بوده باشد و هرگز ممکن نیست که یک امر ثابت و ساکن، علّت یک امر متغیّر و متدرّج واقع شود[1]. به هر حال اصل اوّل برای اثبات محرّک اول این است که: حرکت احتیاج به محرّک دارد.

اصل دوم این است که آن قوّه محرّکه یا خود متحرّک است و یا ثابت؛ اگر ثابت است یعنی خالی از حرکت است پس جسم نیست، زیرا هر جسمی متحرّک است و یا لا اقل قابل تحرّک است، و محرّک غیر جسمانی همان است که ارسطو از آن به «محرّک اوّل» تعبیر کرده است؛ و اگر آن محرّک، متحرّک است پس به حکم اینکه هر متحرّکی به قوّه محرّکه‌ای احتیاج دارد وجود یک محرّک دیگر برای این محرّک ضرورت دارد. اکنون نقل کلام می‌کنیم به این محرّک؛ اگر ثابت است پس غیر جسمانی است و ثبت المطلوب و اگر آن هم متحرّک است پس او نیز به محرّکی دیگر احتیاج دارد و بالاخره اگر منتهی نشود به محرّکی ثابت، مستلزم تسلسل علل غیر متناهیّه است و تسلسل علل غیر متناهیّه - چنانکه در فلسفه ثابت شده است - محال است. پس محال است که سلسله علل منتهی نشود به محرّکی ثابت یعنی غیر جسمانی. پس سلسله

---

۱. این نظر منتهی شده است به بحثی عالی در باب «ربط حادث به قدیم» و «ربط متغیّر به حادث» که از عمیق‌ترین و عالی‌ترین مباحث فلسفه الهی است، و این نظر یکی از اصولی است که صدرالمتألّهین آن را پایه اثبات حرکت جوهریّه قرار داده است.

محرّکات باید منتهی گردد به محرّک غیر متحرّک که از آن به «محرّک اوّل» تعبیر می‌شود.

حکمای اسلامی به یک اصل دیگر نیز معتقدند و در آن اختلافی ندارند و آن اینکه علّت واقعی حرکت هر جسم همان طبیعتی است که در خود جسم است؛ و به عبارت دیگر فاعل بلا واسطه حرکات جسمانی، طبایع خود اجسام است، چه در حرکت طبعی و چه در حرکت قسری، و امّا قوای بیرون از وجود جسم متحرّک، فاعل بلا واسطه نمی‌باشند بلکه فاعل مع الواسطه می‌باشند و آن فاعلهای بیرونی اگر از نوع امور جسمانی باشند اثرشان بر روی طبیعت جسم مفروض این است که به اصطلاح آن را «اعداد» می‌کنند، و اگر از نوع علل غیر جسمانی باشند اثرشان بر روی طبیعت جسم این است که آن را «ایجاد» می‌کنند. به هر حال هر علّتی غیر از طبیعت خود جسم نمی‌تواند تأثیر بلا واسطه در حرکت آن جسم داشته باشد. بنابراین آنجا که در برهان اثبات محرّک اوّل گفتیم که حرکت به محرّک احتیاج دارد باید این توضیح بر آن اضافه شود که مقصود این است که حرکت احتیاج دارد به طبیعتی که در خود آن جسم باشد تا بتواند آن جسم را به حرکت در آورد و اگر آن طبیعت نیز از آن نظر که نمی‌تواند ثابت و یکنواخت باشد احتیاج داشته باشد به محرّکی، باید گفت که آن طبیعت احتیاج دارد به فاعل مباشر و آن فاعل مباشر قطعا از نوع قوا و نیروهای جسمانی نیست. پس هر جسم متحرّکی از ناحیه ذات و درون خود باید منتهی گردد به محرّک ثابت؛ یعنی بنا بر این تقریر، در سلسله علل حرکت یک جسم، سایر اجسام و قوای جسمانی تأثیر ندارد.

تقریر دیگر این است که بگوییم هر حرکتی به قوّه محرّکه‌ای احتیاج دارد و آن قوّه محرّکه را قوای جسمانی و بیرون از وجود جسم متحرّک فرض کنیم و آن وقت برهان را این طور تقریر کنیم:

تمام حرکات مکانی که در اجسام جهان هست معلول ضربه‌ای است که از بیرون بر آن اجسام وارد شده است و آن قوّه‌ای که ضربه را وارد کرده است یا متحرّک است یا ثابت، امّا چون جسمانی است نمی‌تواند ثابت باشد، پس باید متحرّک باشد، و چون تسلسل علل محال است پس باید منتهی شود به محرّک غیر متحرّک یعنی محرّک اوّل.

اگر مطلب را این طور تقریر کنیم به دو اشکال بر می‌خوریم:

یکی اینکه نقش طبیعت را در حرکت اجسام در نظر نگرفته‌ایم و حال آن که اصول مسلّم فلسفی وجود طبایع و نقش آنها را در حرکات اجسام به ثبوت رسانیده است.

دیگر اینکه ما تسلسل را در مورد عللی که در وجود با هم اجتماع ندارند باطل فرض کرده‌ایم و حال آنکه براهین بطلان تسلسل فقط موردی را ابطال می‌کنند که آن علل در آن واحد با هم مجتمع باشند نه اینکه معلول در زمانی باشد و علّت در زمان پیشین، و اساساً علّت واقعی امکان ندارد که از معلول خود در زمان منفک گردد، تنها علل به اصطلاح «اعدادی» هستند که از معلولات منفک می‌گردند و چنانکه در محلّ خود ثابت شده است علل اعدادی علل واقعی نمی‌باشند. به هر حال در بیان فوق چنین فرض شده است که تسلسل امور متعاقبه زمانیّه محال است و حال آنکه این گونه تسلسل محال نیست.

خلاصه مطلب اینکه برهان منسوب به ارسطو و ارسطوئیّین متّکی به چهار اصل است:

۱. حرکت در اجسام عالم وجود دارد.
۲. هر حرکت به قوّه محرّکه‌ای احتیاج دارد.
۳. هر شیء جسم یا جسمانی، متحرّک است.
۴. تسلسل علل ممتنع است.

اگر کسی در یکی از این مقدّمات خدشه کند، مثلًا منکر وجود حرکت گردد (مانند زنون الیائی و بعضی از متکلّمین اسلامی و بعضی از متفلسفین جدید) و یا اینکه حرکت را نیازمند به قوّه محرّکه نداند (مانند طرفداران قانون جبر در حرکت که مدّعی هستند که خود حرکت محتاج به علّت نیست، بلکه تغییر حرکت محتاج به علّت است) و یا منکر ملازم بودن جسم و جسمانی با حرکت گردد (مانند بوعلی سینا که منکر حرکت طبایع جوهریّه جسمانیّه است) و یا منکر امتناع تسلسل علل گردد (مانند بسیاری از حکمای جدید از قبیل کانت که مسأله امتناع تسلسل علل را مشکوک تلقّی کرده‌اند)، برهان منسوب به ارسطو مبنی بر اثبات محرّک اوّل مخدوش خواهد بود.

این نکته نا گفته نماند که مقصود ارسطو از «محرّک اوّل» عبارت است از موجودی ثابت و غیر ممکن التحرّک و مجرّد از جسمانیّت. نکته دیگر اینکه این برهان نوعی برهان خلف است مثل همه براهینی که در آنها امتناع تسلسل به کار می‌رود.

از آنچه گفته شد معلوم شد که اختلاف تقریر اوّل و تقریر دوم در تفسیر مقدّمه دوم از مقدّمات چهار گانه‌ای است که ذکر شد. بنا بر تقریر اوّل قوّه محرّکه عبارت است از طبیعت خود جسم که با وی متّحد است و ظرف مکان و ظرف زمان هر دو یکی است. و

امّا بنا بر تقریر دوم قوّه محرّکه از وجود جسم متحرّک خارج است. چیزی که سبب می‌شود بگوییم ارسطو تقریر دوم را نمی‌خواسته است بگوید این است که ارسطو معتقد بوده است که قوّه محرّکه همواره همراه حرکت است و از وی جدا ناشدنی است و حرکت آنگاه به نهایت می‌رسد که از طرف قوّه محرّکه اقتضائی نباشد و یا مانعی پیش بیاید. بنابراین کسی که چنین نظری داشته باشد چگونه ممکن است که قوّه محرّکه را عوامل و ضربه‌های خارجی فرض کند، زیرا لازم می‌آید ارسطو را منکر این امر بدیهی و محسوس بدانیم که اگر سنگی را با دست به هوا پرتاب کنیم پرتاب می‌شود و یا تیری را که به کمان می‌گذارند از کمان پرتاب می‌گردد و امثال اینها.

مجموعاً از آنچه گفته شد معلوم گردید که در مورد مسأله «احتیاج حرکت به قوّه محرّکه» سه فرضیّه در کار است:

۱ و ۲. فرضیّه قدما که به نام ارسطو معروف شده است و آن اینکه حرکت حالتی است عارض بر جسم و جسم پذیرنده و قابل آن است و به حکم برهان فلسفی بر امتناع اتّحاد فاعل و قابل، مادّه همواره در حرکت خود به قوّه‌ای احتیاج دارد که آن حرکت را پیوسته به جسم بدهد. این فرضیّه چنانکه قبلًا گفته شد به دو نحو قابل تفسیر است، پس این فرضیّه در حقیقت دو فرضیّه است و ما هر دو را قبلًا ذکر کردیم.

۳. فرضیّه سوم این است که مادّه در خود حرکت به قوّه احتیاج ندارد، تنها در تغییر حرکت است که به قوّه احتیاج دارد. بنابراین هر حرکتی به هر دلیل در هر حالت که در جسم پدید آمد جسم آن حرکت را جبرا در خود حفظ می‌کند و مادامی که قوّه‌ای دیگر تغییری دیگر در وضع آن جسم ایجاد نکند آن حالت قهراً و جبرا باقی خواهد ماند. این فرضیّه با آزمایشهای علمی تأیید شده و در حال حاضر مورد قبول دانشمندان علوم طبیعی است.

چون این فرضیّه و دو فرضیّه بالا هر کدام با سبک خاص تقریر شده است هیچکدام مستقیما دلیل دیگری را رد نمی‌کند، درست مانند دو نفر هستند که هر کدام با زبانی که دیگری آن را نمی‌فهمد در صدد اثبات مدّعای خود بوده باشد که قهراً هیچگاه بین آنها تفاهم پیدا نخواهد شد، تنها از نظر کسی که با هر دو زبان آشنا باشد این امکان وجود دارد که ببیند آیا این دو نفر که یکی نافی و دیگری مثبت است امر واحدی را نفی و اثبات می‌کنند یا نه.

اگر فرضیّه اوّل را این طور تقریر کنیم که مادّه در حرکت خود محتاج است به

قوّه‌ای که از خارج بر وی وارد آید و او را به حرکت در آورد و هم او یا قوّه خارجی دیگر حرکت آن مادّه را ادامه دهد، بدون شک با فرضیّه دوم متناقض است و نه تنها آزمایشهای علمی جدید آن را ابطال می‌کند، دلائل عقلی فلسفی نیز با آن موافقت ندارد و بلکه بر خلاف محسوسات و مشهودات است.

و امّا اگر فرضیّه اوّل را این طور تقریر کنیم که مادّه در حرکت خود به قوّه محرّکه‌ای احتیاج دارد و با دلائل ثابت کنیم که قوّه به حرکت آورنده جسم و ادامه دهنده آن حرکت، ضربه‌های خارجی نیست بلکه طبیعتی است در خود مادّه متحرّک که با وی متّحد است و آن طبیعت غیر قابل شناختن به وسیله احساس است و تنها با عقل می‌توان به وجود آن اذعان کرد و اثر ضربه‌های خارجی را به طور مستقیم بر حرکت جسم ندانیم بلکه اثر آنها را بر روی طبایع و اثر طبایع را بر روی جسم بدانیم، در این صورت نظر جدید نظر قدیم را رد نمی‌کند، زیرا آنچه آزمایش نشان می‌دهد که مادّه در تغییر حرکت احتیاج به قوّه دارد نه در خود حرکت، نظر به ضربه‌ها و قوّه‌های خارج از حوزه وجود خود مادّه است، ولی فرضیّه فلسفی قدیم که حرکت مادّه را دائما محتاج به قوّه می‌داند به ضربه‌ها و قوّه‌های خارجی نظر ندارد، این فرضیّه ناظر به طبیعت متّصل و متّحد با خود جسم است که همواره همراه وی است، این فرضیّه اثر قوّه‌های خارجی را بر روی طبیعت جسم می‌انگارد نه بر روی حرکت جسم. پس اگر مدّعی شویم که هرگاه جسمی در فضایی به حرکت در آید و به مانعی برخورد نکند تا ابد به حرکت خود ادامه خواهد داد، این ادّعا می‌تواند هم مورد قبول علم جدید و هم مورد قبول علم قدیم (البتّه بنا بر تفسیر دوم) بوده باشد، منتهای مطلب این است که نظریّه فلسفی قدیم می‌گوید آن جسم از آن جهت به حرکت خود ادامه می‌دهد که قوّه محرّکه‌ای در درون خود دارد و نظریّه علمی جدید که فرض قوّه محرّکه داخلی از راه تجربه و آزمایش برایش محقّق نشده است اینچنین تعبیر می‌کند که چون جسم در حرکت خود به قوّه محرّکه احتیاج ندارد پس برای همیشه به حرکت خود ادامه می‌دهد، ولی البتّه مقصود وی از «قوّه محرّکه» نیروی خارجی است.

پس آنچه نظریّه فلسفی قدیم در باب «احتیاج حرکت به محرّک» روی اصول فلسفی مخصوص به خود اثبات می‌کند قوّه محرّکه داخلی است و آنچه نظریّه علمی جدید طبق روش مخصوص به خود آن را نفی می‌کند لزوم قوّه محرّکه خارجی است. پس مورد نفی و اثبات دو تاست و تعارضی در کار نیست و هر یک از این دو نظریّه با

دلیل مخصوص و با روش و متد مخصوصی تأیید شده است. بدین ترتیب اشتباه است که بگوییم نظر جدید که به نام «جبر در حرکت» معروف شده است ناسخ نظر قدیم دایر بر «احتیاج حرکت به محرّک» است و لازم است که ما یکی از ایندو را انتخاب و دیگری را طرد نماییم[1].

۱. همان طور که قبلاً گفته شد یک مطلب دیگر در باب «حرکت» در میان قدما بوده است و آن اینکه حرکت را به دو قسم طبعی و قسری تقسیم کرده‌اند و مدّعی شده‌اند که اگر حرکت، قسری باشد قابل دوام نیست. اگر کسی در باب «حرکت قسری» این اصل را با همه مقدّمات لازمه بپذیرد و حرکت قسری را مطلقا (ولو به هیچ مانع و عایقی برخورد نکند) قابل دوام نداند، بین نظر قدیم و جدید در خصوص حرکات قسریّه تعارض پیدا می‌شود؛ ولی البتّه نه آن عقیده به آن شکل در میان بزرگان قدما مسلّم است (زیرا نظر قدما در باب عدم دوام قسر به چیز دیگر است) و نه به فرض قبول اینکه تعارضی در کار است آن تعارض باید به این صورت تلقّی شود که آیا حرکت احتیاج به محرّک دارد یا نه، بلکه باید به این صورت تلقّی شود که آیا واقعا حرکت بر دو قسم است: طبعی و قسری؟ و آیا حرکت قسری قابل دوام نیست؟ و دلیل آن چیست؟ این مطلبی است که از نظر فلسفی در خصوص حرکات انتقالی قابل تأمّل است.

غرر سوّم:

در رفع تشکیکها از غایت

یلیق ان نذبّ عن امر العبث اذ دون غایة یظنّ ان حدث
فغایة فیما الیه الحرکة و مالاجله غدت مشترکة
فغایة العاملة اولیهما و ربّما شوقیّة غیّي کما
من حیّز بحیّز سأما ترد و ربّما غایتها لا تتّحد

شایسته است که از موضوع «عبث» دفاع کنیم، زیرا چنین گمان برده می‌شود که عبث بدون غایت به وجود می‌آید. کلمه «غایت» به دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی به معنی ما الیه الحرکة (چیزی که حرکت به سوی اوست) و دیگری به معنی مالاجله الحرکة (چیزی که حرکت برای اوست) و کلمه «غایت» مشترک است میان این دو معنی. غایت قوّه عامله، معنی اوّل است و گاهی همین معنی اوّل غایت قوّه شوقیّه نیز واقع می‌گردد، مثل اینکه تو از یک مکان به علت سئامت (یعنی ملول شدن) به مکان دیگر وارد می‌شوی، و گاهی غایت ایندو یکی نیست.

شرح: چنانکه سابقا اشاره کردیم این قسمت جواب شبهه‌ای است در مورد اصل «علّیّت غائی» از راه افعالی که «عبث» نامیده می‌شود.

خلاصه شبهه اینکه: شما گفتید که در عالم هستی هیچ معلولی بدون غایت و هدف به وجود نمی‌آید. یکی از موارد نقض این سخن وجود کارهای عبث در حوزه وجود انسان است، زیرا آدمی بسیاری از کارها را انجام می‌دهد که خود وی و نیز عقلای دیگر آن کار را «عبث» و «بیهوده» می‌نامند و لهذا ما می‌بینیم که در هر زبانی واژه مخصوصی برای این معنی وضع شده است و مثلًا در فارسی کلماتی از قبیل «بیهوده» و «گزاف» و در عربی کلماتی از قبیل «لغو» و «عبث» و امثال اینها به کار می‌رود و اگر بخواهیم این واژه‌ها را تعریف کنیم معنی‌ای جز «بی غایت بودن» ندارند، پس این سخن که گفته می‌شود «هیچ کاری در جهان بدون غایت و هدف نیست» درست به نظر نمی‌رسد.

تقریر جامع‌تر اشکال به طوری که یکجا شامل «عبث» و «اتّفاق» بشود چنین است:

اگر اصل علّیّت غائی صحیح باشد باید هر کاری برای نتیجه‌ای بوده باشد و به عبارت دیگر لازم است بین هر کار و یک چیز دیگر به نام «فایده» و «نتیجه» رابطه‌ای از نوع رابطه مقدّمه و نتیجه یعنی یک رابطه غیر قابل تخلّف وجود داشته باشد. بر اساس اصل علّیّت غائی باید نه بتوان کاری فرض کرد که مقدّمه امر دیگری نباشد و نه بتوان چیزی را فرض کرد که بدون آنکه مقدّمه مخصوص آن به وجود آمده باشد آن چیز به وجود آید و حال آنکه عملا می‌بینیم که این هر دو قسم در عالم وجود واقعیّت دارد.

اوّلی عبارت است از یک سلسله کارها در حوزه وجود انسان که به نام «عبث» نامیده می‌شود. هر کس می‌داند بسیاری از کارها که از یک فرد صادر می‌شود اگر از کننده آن کار پرسیده شود که این کار را برای چه انجام دادی، می‌گوید برای هیچ چیز، بیهوده بود؛ همچنانکه بسیاری از رسوم و عرفیّات که در یک اجتماع معمول می‌گردد و مردم ملتزم به آنها هستند دلیلی جز مرسوم و معمول بودن ندارد.

دومی عبارت است از اموری که به نام «اتّفاق» نامیده می‌شود. می‌دانیم بسیاری از چیزها به دنبال مقدّمه مربوط و مخصوص به خود آنها پدید می‌آیند و آن مقدّمه راه رسیدن به آن چیز است. این سلسله امور، طبیعی و غیر اتّفاقی است. مثلًا اگر ظرف آب را روی آتش بگذاریم و حرارت دهیم تدریجا گرم و گرم‌تر می‌شود و سپس به

جوش آمده و تدریجا تبدیل به بخار می‌گردد. در اینجا نمی‌توان گفت: «آب را روی آتش گذاشتم، اتّفاقا گرم شد». و همچنین اگر کسی از تهران به قم حرکت کند خواه ناخواه به گردنه حسن آباد می‌رسد و اگر ادامه دهد خواه ناخواه به قم می‌رسد. این گونه امور را نمی‌توان «امور اتّفاقی» نامید. ولی پاره‌ای از امور به وجود می‌آیند بدون آنکه مقدّمه مخصوص و مربوط در کار باشد، مثل اینکه در بین راه مسافرت تهران به قم در یک نقطه فرود آید و دوست دیرینش نیز که از شیراز می‌آمده در همان نقطه فرود آید و یکدیگر را ملاقات کنند، و یا اینکه برای خرید به بازار می‌رود و اتفاقا به کسی که سالها در جستجوی او بوده و برای یافتن او پولها خرج کرده برخورد می‌کند. در این گونه موارد می‌گوید: «به قم می‌رفتم، اتّفاقا در فلان نقطه با فلانی ملاقات کردم» یا می‌گوید: «برای خرید به بازار رفتم و اتفاقا کسی را که سالها در پی او بودم در آنجا دیدم». و همچنین است مثل کسی که در خانه خود چاه آبی حفر می‌کند و اتّفاقا به گنج برخورد می‌کند.

برای پاسخ به ایراد اوّل، یعنی شبهه «عبث»، طبق بیانی که حاجی سبزواری در اشعار گذشته کرده است لازم است مقدّماتی را ذکر کنیم:

مقدّمه اول

کلمه «غایت» اصطلاحا به دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی «ما الیه الحرکة» یعنی آن چیزی که حرکت به سوی اوست، و دیگر «مالاجله الحرکة» یعنی چیزی که حرکت برای اوست.

حرکت از حقایقی است که بستگی دارد به چند چیز که از جمله «فاعل» و از آن جمله «غایت» است. فاعل یعنی به وجود آورنده حرکت و امّا غایت یعنی جهتی که حرکت به سوی آن است.

توضیح مطلب اینکه آنچه در جهان حادث می‌گردد به دو نحو ممکن است فرض حدوث برای او بشود:

یکی اینکه «دفعیّ الوجود» و «آنیّ الوجود» باشد، یعنی وجودش در «آن» (نه در زمان) پدید آید. مثلًا اگر دو جسم را فرض کنیم که از یکدیگر جدا هستند و بعد به یکدیگر برسند به طوری که بین آنها تماس پیدا شود و فرض کنیم که این هر دو جسم

کروی شکل هستند این تماس و ملاقات در «آن» صورت می‌گیرد نه در «زمان»؛ یعنی چنین نیست که این تماس و ملاقات مدّتی لازم داشته باشد ولو آنکه آن مدّت را بسیار اندک فرض کنیم، بلکه اساساً مدّت ندارد و این ملاقات قابل انقسام به قسمت اوّلی و دومی نیست. این گونه امور را می‌گوییم امور «دفعیّ الوجود» و «آنیّ الوجود».

یک نحو دیگر این است که تدریجیّ الوجود باشد، یعنی وجودش مدّت و زمان بخواهد و قهراً وجودش قابل انقسام به حسب زمان بوده باشد به طوری که بشود گفت که قسمتی از آن در قسمتی از زمان و تمام آن در تمام زمان صورت گرفت و به عبارت دیگر وجودش به نحو حرکت است.

اکنون که این معنی دانسته شد می‌گوییم که حرکت عبارت است از اینکه وجود شیء تدریجی بوده باشد و همین که وجود شیء تدریجی شد قهراً برای آن وجود، ابتدا و انتها و وسط، ولو ابتدا و انتها و وسط نسبی، می‌توان فرض کرد؛ و به عبارت دیگر این وجود از سویی به سویی است، بر خلاف قسم اوّل که در آنجا چیزی متوجّه چیز دیگر نیست، یعنی آن تماس و ملاقات حقیقتی نیست که خود آن حقیقت در ذات خود توجّه از سویی به سویی باشد و رو به جهتی باشد، و از این بالاتر آن حقیقت دارای کمّیّت و قابل انقسام به اجزاء و ابعاض نیست تا چه رسد به اینکه دارای جهت بوده باشد، یعنی کمّیّت جهت دار بوده باشد؛ این حقیقت، امری است که در ذات و حقیقت وجود خود بسیط و یگانه است. و امّا در قسم دوم، سوی و جهت و خطّ سیر معیّن داشتن و رو به طرف معیّن داشتن، مقوّم حقیقت ذات اوست، لهذا می‌گوییم حرکت بدون «ما الیه الحرکة» معنی ندارد، و امّا اینکه آیا «ما الیه الحرکة» یک نقطه ثابت است یا غیر ثابت و اینکه آیا هر مرتبه‌ای از حرکت غایت است برای مرتبه قبلی و یا حتما لازم است که تمام مراتب حرکت غایتی در ماوراء خود داشته باشد، مطلبی است که لزومی ندارد فعلا وارد آن بشویم.

معنی دیگر غایت «مالاجله الحرکة» است، یعنی آن چیزی که حرکت به خاطر او صورت می‌گیرد. غایت به این معنی ممکن است چیزی باشد مغایر با معنی اوّل و چیزی باشد که حرکت در ذات خود متقوّم به او نیست و به او بستگی ندارد و بلکه ممکن است اصلا حرکتی در کار نباشد؛ یعنی غایت به معنی دوم را نباید به تعریفی که در بالا گفته شد (مالاجله الحرکة) محدود کنیم، بلکه باید آن را تعمیم داده و بگوییم «مالاجله الشیء» که شامل غیر حرکت نیز بشود؛ یعنی ممکن است که ما به خاطر

هدف و منظوری یک امر دفعیّ الوجود و آنیّ الوجود را– از قبیل تماس و ملاقات دو شیء– به وجود آوریم و مثلًا بین دو کره به منظور خاصّی ملاقات یا محاذات ایجاد کنیم. پس فرق است بین غایت به معنی اوّل و بین غایت به معنی دوم. ولی این نکته نیز ناگفته نماند که دو امر منفصل و جدا از هم که بین آنها رابطه خاصّ مقدّمه و ذی المقدّمه نباشد و یکی بالذّات منتقل شونده به دیگری نباشد، نمی‌توان به صرف اینکه فرض شود که منظور فاعل از ایجاد یکی از آنها دیگری بوده است یکی را غایت دیگری بدانیم، بالاخره باید حرکتی باشد و تدرّج و انتهایی باشد ولو اینکه این حرکت در نفس فاعل باشد.

مقدّمه دوم

در وجود انسان قوای مختلفی وجود دارد امّا اینکه عدد این قوا چقدر است و با چه مقیاسی می‌توان اینها را شماره کرد بحث مفصّلی در مباحث «نفس» در این زمینه هست و شاید از همه مفصّل‌تر در میان قدما بحثی است که در اوایل سفر نفس اسفار ایراد شده است. علمای معرفة النفس جدید نیز در مقام شمردن قوای وجود انسان برآمده‌اند.

قدما در مقام دسته بندی قوای وجود انسان گفته‌اند قوای وجود انسان از نظر کلّی سه دسته است: قوای عامله، قوای شوقیّه، قوای مدرکه.

قوای عامله عبارت است از نیروهایی که در عضلات بدن پخش شده است که مبدأ حرکاتی در بدن می‌گردد. مثلًا بازو حرکت می‌کند، انگشتان هر یک جدا جدا حرکت می‌کنند، پاها حرکت می‌کنند، فکّ پایین حرکت می‌کند، سر روی گردن حرکت می‌کند، پلکها حرکت می‌کنند، قلب و کبد و کلیه و روده و معده همه حرکاتی دارند. همه این حرکات در اثر قوایی است که به وسیله اعصابی که «اعصاب حرکت» نامیده می‌شوند در عضلات گذاشته شده است. این قوا که مبدأ حرکاتی در اعضای بدن می‌باشند «قوای عامله» نامیده می‌شوند.

این نکته نیز ناگفته نماند که قوای طبیعی که منشأ حرکات عضوی می‌گردند بعضی از آنها تحت فرمان اراده می‌باشند و بعضی نمی‌باشند. مثلًا حرکات دست و پا و انگشتان تحت فرمان اراده هستند، امّا حرکات قلب و معده و روده و امثال اینها تحت

فرمان اراده نیستند و این تفاوت میان دو نوع قوّه عامله جهت و علّتی دارد که بعداً توضیح خواهیم داد. پس قوای عامله بر دو قسم است: ارادی و غیر ارادی. و نیز ممکن است که اصطلاح «قوّه عامله» را اختصاص بدهیم به قسم ارادی و بگوییم مقصود از قوای عامله قوایی است که در عضلات بدن پخش است و تحت نفوذ اراده قرار دارد (نه قوای فعّاله‌ای که در بدن هست ولی تحت تأثیر اراده نیست مثل قوای جذب و هضم و استحاله) مانند قوایی که در عضلات دست و پاست که آنها را به حرکت در می‌آورد، یا در زبان است و آن را به گردش در می‌آورد و یا در چشم است که آن را به چپ و راست و پایین و بالا متمایل می‌کند و امثال اینها. فقط این دسته از قوا که تحت فرمان اراده می‌باشند به منزله مرکب وجود انسان هستند و شاید به همین جهت کلمه «عامله» که جمعش «عوامل» است به کار برده شده است، زیرا در لغت به چهار پایان بارکش و سواری ده، «عوامل» می‌گویند.

قوای شوقیّه عبارت است از مبادی میلها و تمایلات طبیعی یا اکتسابی که در وجود انسان هست، مثل میل به خوردن و پوشیدن و استراحت کردن و میل به مقام و کامیابی جنسی و تمایلات پدری و فرزندی و تمایل به نوعدوستی و تمایل به علم و حقیقت جویی و تمایل به پرستش (تمایل دینی) و هنر و صنعت و آفرینندگی و امثال اینها که هر یک از این میلها ناشی از یک مبدأ و قوّه‌ای است در وجود انسان که این میلها و هیجانها را به وجود می‌آورد. این گونه قوا را «قوای شوقیّه» می‌نامند[1].

قوای مدرکه عبارت است از قوایی که کار آنها درک کردن و اطلاع رساندن به ذهن است و یا کارشان تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صور ذهنی یا حفظ و نگهداری آنهاست، مثل حواسّ ظاهری (مانند باصره و سامعه) و حواسّ باطنی (مانند قوّه خیال و حافظه) و قوّه عقل و تفکّر، که کار و حدود اینها در محلّ خود روشن شده است.

در هر کاری از کارهای ارادی ما این هر سه قوّه دخالت دارند، مثل آمدن و رفتن و سخن گفتن و نوشتن و غذا خوردن و هر نوع فعل ارادی که در حوزه وجود ما پدید می‌آید.

---

۱. شیخ الرئیس در شفا قوای شوقیه و عامله را "قوای محرکه" خوانده است، قوای شوقیه را "محرکه باعثه" و قوای عامله را "محرکه عامله" نامیده است.

مقدّمه سوم

حکما جمله‌ای دارند که می‌گویند: «العاملة تحت الشوقیّة و الشوقیّة تحت المدرکة» یعنی قوّه عامله تحت تأثیر و نفوذ قوّه شوقیّه است و قوّه شوقیّه تحت تأثیر قوّه مدرکه است. مقصود این است که قوّه مدرکه است که قوّه شوقیّه را بر می‌انگیزد و میل را تحریک می‌کند (اوّل دیده می‌بیند و بعد دل یاد می‌کند و مایل می‌گردد)، و قوّه شوقیّه است که قوّه عامله را برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند تا منتهی به عمل می‌گردد.

هر فعل و عمل اختیاری مستقیما و بلاواسطه از قوّه عامله ناشی می‌شود، ولی خود قوّه عامله را قوّه شوقیّه به حرکت واداشته و از قوّه به فعل می‌رساند، و باز قوّه مدرکه است که قوّه شوقیّه را تحریک می‌کند. پس قوّه مدرکه مبدأ قوّه شوقیّه و قوّه شوقیّه مبدأ قوّه عامله است و قوّه عامله نیز مبدأ فعل و عمل خارجی است؛ و به تعبیر دیگر قوّه عامله «مبدأ قریب» فعل و قوّه شوقیّه «مبدأ بعید» آن و قوّه مدرکه «مبدأ أبعد» آن است.

کار قوای مدرکه اطلاع رساندن و سایر کارهای اطلاعاتی و به حرکت در آوردن قوای شوقیّه است و کار قوای شوقیّه به حرکت در آوردن و برانگیختن قوای عامله و کار قوای عامله به حرکت در آوردن بدن یا یک عضو از اعضای بدن است. از این روست که حکما می‌گویند: «العاملة تحت الشوقیّة و الشوقیّة تحت المدرکة».

فرض کنید شما در پیاده‌رو خیابان حرکت می‌کنید، در این بین چشمتان به کتابی در ویترین یک کتابفروشی می‌افتد، نام کتاب و نام مؤلّف و موضوع بحث که بر روی کتاب نوشته شده است نظر شما را جلب می‌کند، سپس به سمت کتابفروشی رفته و کتاب را می‌گیرید و باز می‌کنید و فهرست مطالب آن را می‌بینید، آنگاه رغبت خریدن آن کتاب در شما پدید آمده و قیمت آن را پرداخت کرده و از آنجا خارج می‌شوید. در این مثال قوّه مدرکه (حسّ باصره) وجود چنین کتابی را به ذهن شما اطلاع داده و در اثر این اطّلاع، میل و شوق شما برانگیخته شده و اندیشه خریدن آن در شما پیدا می‌شود. در اثر این شوق، مسیر خود را تغییر داده به طرف کتاب رفته تا بالاخره کتاب را خریده و از آنجا خارج می‌شوید. پس این قوّه مدرکه بوده که شوق را در شما برانگیخته است، و این شوق و اراده بوده که پا را به سوی مغازه به حرکت

در آورده و زبان را به گفتگو و مذاکره در مورد قیمت کتاب وادار کرده و دست را به جیب برده و انواع ریزه کاریهای دیگر را سبب شده است.

از آنچه گفته شد معلوم شد که این قوای مختلف که در وجود انسان یا حیوان فعّالیّت می‌کنند فعالیتشان در عرض یکدیگر نیست، بلکه در طول یکدیگر است؛ یعنی چنین نیست که همه مستقیما و مشترکا در فعل اثر داشته باشند، بلکه آنچه مستقیما اثر دارد قوای عامله است و قوای شوقیّه در قوای عامله اثر می‌گذارد و باز قوای مدرکه در قوای شوقیّه اثر می‌کند، پس در حقیقت سلسله‌ای از علل را تشکیل می‌دهند. ذکر این نکته لازم است که در میان قوای ادراکی، آن چیزی که از مبادی فعل است یعنی آن چیزی که قوای شوقیّه و اراده را به حرکت درمی‌آورد قوّه خیالیّه و قوّه عاقله است، قوّه خیال تمایلات شوقی و حیوانی را برمی‌انگیزد و قوّه عقلانی اراده عقلانی را. این مطلب نیازمند به بحث طولانی است که اکنون جای آن نیست. اجمالا اینکه «شوق»، جزئی و حیوانی است و «اراده» کلّی و انسانی است، شوق مبدأ فعالیتهای التذاذی و اراده مبدأ فعالیتهای تدبیری است.

مقدّمه چهارم

قوای مدرکه به نوبه خود سه یا چهار مرتبه دارند: مرتبه احساس، مرتبه خیال، مرتبه عاقله (بعضی قوّه واهمه را مرتبه جداگانه گرفته‌اند)[1].

مقدّمه پنجم

این نکته واضح است که اینکه در گذشته گفته شد «هر فعلی غایتی دارد» به این معنی است که هر فعل و یا هر فاعلی غایت خاصّ مربوط به خود دارد، یعنی از هر فعل و هر فاعلی همان غایت مربوط به خود آن را می‌بایست انتظار داشت. پس اکنون که شناختیم که به طور کلّی قوای وجود انسان چند دسته است: مدرکه و شوقیّه و عامله، و

---

۱. در اینجا لزومی ندارد که بیش از این درباره مراتب ادراک سخن گفته شود. برای توضیح بیشتر به مبحث «اتّحاد عقل و عاقل و معقول» و مبحث «معقولات ثانیّه» مراجعه شود.

هر یک از اینها انواع و مدارج مختلف دارند، باید توجّه شود که از هر قوّه‌ای همان غایت مربوط به خود او را می‌بایست انتظار داشت نه غایتی را که مربوط به قوّه دیگری است. مثلًا از قوّه عامله نمی‌توان انتظار غایت قوّه شوقیّه را داشت، و از قوّه شوقیّه انتظار غایت قوّه مدرکه، و از قوّه مدرکه احساس غایت قوّه مدرکه خیالی، و از قوّه مدرکه خیالی غایت قوّه مدرکه عقلی را. پس هر قوّه‌ای برای خود غایتی دارد.

ضمنا این نکته معلوم باشد که قوای فعّاله مادّیّه همیشه بین القوّه و الفعل می‌باشند و معنی اینکه فاعل غایت دارد این است که فاعل می‌خواهد با تسبیب، به غایت خود و فعلیّت خود برسد.

مقدّمه ششم

ممکن است بین جمیع قوای نامبرده هماهنگی و همکاری بوده باشد و ممکن است هماهنگی کامل نبوده باشد. مثلًا ممکن است به وسیله قوای عامله فعلی از انسان صادر شود و مسبوق به شوق و رغبت و اراده باشد و این شوق و رغبت و اراده نیز مسبوق به تصویب عقل و فکر بوده باشد. مثلًا فرض کنیم انسان واقعا گرسنه است و غذای سالم و مشروع و بلامانعی هم هست و می‌خواهد آن را بخورد. این عمل به وسیله قوّه عامله صادر می‌شود و موافق با میل و رغبت و طبیعت است و با عقل و ادراک و اراده اخلاقی نیز همراه است یعنی مورد تصویب قوّه مدرکه نیز هست. در این گونه موارد هماهنگی کامل بین قوای عامله و شوقیّه و مدرکه برقرار است. امّا گاهی ممکن است که انسان عملی را از روی اجبار و کراهت انجام دهد، مثلًا از ترس جانش کار کند. در اینجا قوّه عامله و قوّه عاقله در کار هست ولی قوّه شوقیّه (طبق تحقیقی که در فرق بین شوق و اراده شده است) در کار نیست. و گاهی ممکن است عمل، موافق شوق و رغبت نیز باشد ولی موافق عقل نباشد. مثلًا انسان به حسب عقل می‌یابد که مصلحت بر این است که از خواب و تفریح بکاهد و به درس و تحصیل بیفزاید ولی طبع او به تفریح و گردش متمایل است؛ یعنی مقتضای طبع چیزی است و مقتضای عقل چیز دیگر، پس هماهنگی بین قوا نیست.

و گاهی ممکن است یکی از قوا هیچ گونه تحرّک و فعّالیّت نداشته باشد ولی قوّه دیگر فعالیت داشته باشد. در اینجا علّت ناهماهنگی، تناقض و کشمکش بین دو قوّه

نیست، بلکه علّت، سکون و رکود یک قوّه و یکّه‌تازی قوّه دیگر است، مانند کارهایی که طفل به حکم طبع انجام می‌دهد. مثلًا وقت مدرسه را به بازی می‌پردازد و هنوز رشد عقلی پیدا نکرده است که بفهمد و بداند بازی در این وقت بر خلاف مصلحت است.

مقدّمه هفتم[۱]

در مقدّمه اوّل گفتیم که غایت به دو معنی است: یکی «ماالیه الحرکهٔ» و یکی «مالاجله الحرکهٔ». اکنون همین مطلب را به تعبیر دیگر می‌گوییم که غایت بر دو قسم است: یا غایت فعل است (به شرط آن که فعل تدریجی و از نوع حرکت باشد) و یا غایت فاعل است. غایت فعل عبارت است از آن چیزی که فعل به او منتهی می‌شود (ماالیه الحرکهٔ)، و غایت فاعل عبارت است از آن چیزی که فاعل، فعل را به خاطر آن چیز انجام می‌دهد (مالاجله الحرکهٔ)، و به عبارت دیگر- چنانکه در پیش گفتیم- غایت فاعل آن است که فاعل (که خود امری بین القوّهٔ و الفعل است) به او منتقل می‌شود.

قبلًا گفتیم که هر فعل اختیاری در انسان سه فاعل دارد ولی در طول یکدیگر، که در حقیقت یکی فاعل قریب است (قوّه عامله) و یکی فاعل فاعل است (قوّه شوقیّه) و یکی فاعل فاعل فاعل (قوّه مدرکه). اکنون باید ببینیم آیا غایت این فاعلهای ذکر شده همیشه یک چیز است و یا اختلاف پیدا می‌کند، و اگر اختلاف پیدا کرد و متعدّد شد در چه وقت بین آنها هماهنگی هست و در چه وقت هماهنگی نیست، و آنجا که هماهنگی نیست به چه نحو و به چه کیفیّت است؟ و به عبارت دیگر آیا در همه موارد، همه مبادی فاعلی وجود دارد و قهراً لازم است غایت همه آنها حاصل شده باشد؟ و یا اینکه در برخی موارد بعضی مبادی وجود دارد و بعضی دیگر وجود ندارد و همواره غایت مبدئی که مبدئیّت و دخالت دارد حاصل است و آن غایتی که حاصل نیست مبدئی است که مبدئیت و دخالت ندارد و «عبث» به معنی فعلی است که بر غایت فاعلی که دخالت ندارد منطبق نیست؟

حکما عقیده دارند که همیشه غایت قوّه عامله با غایت فعل یکی است، ولی

---

۱. این مقدّمه توضیحی است برای مقدّمه اوّل و بعضی مقدّمات دیگر.

غایت قوّه شوقیّه و همچنین قوّه مدرکه گاهی عین همان غایت است و گاهی غیر آن است.

توضیح مطلب اینکه غایت هر یک از فاعلها- همچنانکه گفتیم- به معنی مالاجله الوجود است. اکنون باید فاعلیّت هر قوّه‌ای را بشناسیم و بدانیم که هر یک از این فاعلهای طولی چه فعالیتی می‌کنند و آن فعالیت را برای چه منظوری انجام می‌دهند. امّا فعالیت قوّه عامله عبارت است از ایجاد همان حرکت مفروض، و فعالیت قوّه شوقیّه عبارت است از بعث و تحریک قوّه عامله، و فعالیت قوّه مدرکه عبارت است از ایجاد شوق و میل و اراده.

اکنون که معنی «غایت» را دانستیم و نوع فعالیت فاعلها را شناختیم باید بدانیم که قوّه مدرکه چرا و به چه منظوری ایجاد شوق می‌کند و قوّه شوقیّه چرا و به چه منظوری قوّه عامله را بعث و تحریک می‌کند و قوّه عامله چرا و به چه منظوری حرکت خارجی عضوی را ایجاد می‌کند.

پاسخ این است که غایت قوای عامله همواره ماالیه الحرکهٔ است، از این نظر که قوای عامله انسانی در حکم طبایع جمادیّه است. و امّا غایت قوّه شوقیّه لذّت جزئی است و غایت قوّه خیال تحریک شوق است و به اعتباری می‌توان گفت که غایت قوّه خیال نیز لذّت جزئی است. و امّا غایت قوّه عاقله رسیدن به مصالح کلّیّه راجحه است که جوانب مختلف سعادت در آن ملاحظه شده باشد.

مطلبی که هست این است که هر قوّه‌ای از قوا می‌خواهد به کمال مناسب خود برسد، مثلًا قوّه شوقیّه می‌خواهد به امری برسد که از آن لذّت بیشتر ببرد، پس در حقیقت فعالیت می‌کند برای اینکه چیزی را به وجود بیاورد که به آن چیز شوق دارد.

اکنون مطابق آنچه در منظومه آمده است مثالهایی ذکر می‌کنیم:

فرض کنید شما از نقطه‌ای حرکت کرده و به نقطه دیگر می‌روید. در اینجا ممکن است حرکت شما به یکی از دو منظور بوده باشد: یکی اینکه هدف شما صرفا قرار گرفتن در نقطه دوم است زیرا از بودن در نقطه اوّل خسته شده‌اید، پس آنچه که به آن شوق دارید فقط انتقال از مکانی به مکان دیگر است، که غالب مسافرتهایی که مردم به اصطلاح برای تغییر آب و هوا انجام می‌دهند از این قبیل است؛ و گاهی هم علّت انتقال و مسافرت شما به نقطه دیگر و به شهری دیگر کاری است که شرایطش در آنجا فراهم است، مانند اینکه می‌خواهید شخصی را که در آنجا هست ملاقات کنید.

در این هر دو مثال «ماالیه الحرکهٔ» همان نقطه دوم است، امّا «مالاجله الحرکهٔ» در مثال اوّل عین همان «ماالیه الحرکهٔ» است ولی در مثال دوّم چیز دیگری است مغایر با آن. پس اجمالا معلوم شد که گاهی «ماالیه الحرکهٔ» عین «مالاجله الحرکهٔ» است و گاهی غیر آن، و چون قبلًا گفتیم که غایت قوّه عامله همان «ماالیه الحرکهٔ» است پس در مثال اوّل غایت قوّه شوقیّه و غایت قوّه عامله یکی است ولی در مثال دوم غایت قوّه شوقیّه و غایت قوّه عامله متفاوت است.

از طرف دیگر آن ادراکی که سبب فعلی می‌گردد گاه ادراک خیالی است و گاه ادراک عقلی. ادراک خیالی یعنی یک تصوّر جزئی درباره یک شیء جزئی، امّا ادراک عقلی یعنی یک فکر کلّی که رسیدن به آن متوقّف است بر اعمال رویّه و تدبیر در کار. مثلًا گاهی انسان در خود رغبتی احساس می‌کند که به کنار پنجره رفته و خیابان را تماشا کند. این یک ادراک جزئی است که شوقی را در انسان برمی‌انگیزد و یک عمل جزئی که همان ایستادن در کنار پنجره است از انسان سر می‌زند. ولی یک وقت هست که انسان برای آینده خود می‌اندیشد و فکر می‌کند که اگر بخواهد زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشد باید فلان علم یا فلان صنعت یا فلان هنر را بیاموزد و بعد می‌اندیشد که آموختن این امور در کجا میسّر است و در کجا میسّر نیست و به چه مقدّمات و وسائلی نیاز دارد و آنگاه مقدّمات و وسائل لازم را تهیه کرده و به دنبال رشته مطلوب خود می‌رود. در مثال اوّل، مطلوب انسان همان چیزی بود که آن را تصوّر کرده و سپس به سوی آن حرکت کرد، امّا در مثال دوم مطلوب انسان چیزی است که پس از سالها به آن نائل می‌شود امّا امری است که عقل انسان آن را برای سعادت انسان لازم و واجب می‌شمارد و برای رسیدن به آن تدبیر و رویّه به کار می‌برد.

اکنون هنگام آن است که بدانیم آنچه را که «عبث» می‌گویند چیست و چگونه فرض شده است که فعلی بدون هدف و غایت صورت گرفته است؟ آیا واقعا قوّه‌ای از قوا بدون غایت و هدف فعّالیّت کرده است و یا آنچه که «عبث» و «بیهوده» نامیده می‌شود امری نسبی است، یعنی قوّه‌ای فعالیت کرده و قوّه دیگر فعالیت نکرده است و ما اثر قوّه فعالیت نکرده را از قوّه فعالیت کرده انتظار داریم؟

گفتیم که غایت قوّه عامله «ماالیه الحرکهٔ» است و آن همواره حاصل است، امّا غایت قوّه شوقیّه گاهی عین غایت قوّه عامله است و گاهی غیر آن، و در صورت دوم گاهی به غایت خود می‌رسد و گاهی نمی‌رسد. اگر به غایت خود برسد یا این است که

تنها قوّه‌ای که در قوّه عامله مؤثّر است قوّه متخیّله است و یا چیز دیگر هم دخالت دارد. اگر چیز دیگر دخالت دارد، آن چیز یا طبع است یا مزاج است و یا خلق و عادت است. اگر غایت هر دو یعنی قوّه عامله و قوّه شوقیّه یکی باشد «عبث» نامیده می‌شود، و اگر دو تا باشد و قوّه شوقیّه به غایت خود نرسد «باطل» نامیده می‌شود، و اگر به غایت خود برسد و غیر از خیال چیز دیگر دخالت نداشته باشد «گزاف» نامیده می‌شود، و اگر چیز دیگر دخالت دارد و آن چیزی که دخالت دارد از قبیل خلقیّات یعنی صفات ترکیبی اکتسابی است «عادیّات» نامیده می‌شود، و اگر آن چیزی که دخالت دارد طبع یا مزاج است «قصد ضروری» نامیده می‌شود.

همه این موارد که نام «عبث» و «باطل» و «عادت» و «گزاف» و «قصد ضروری» به آنها داده شده است، در واقع نه باطل است و نه عبث و نه گزاف و نه غیر اینها. در همه این موارد اگر دقّت کنیم می‌بینیم علّت اینکه این نامها به این امور داده شده این است که این امور مبدأ و فاعل عقلانی ندارند، مبدأشان از تخیّل و شوق نفسانی تجاوز نمی‌کند و به ادراک و اراده عقلانی نمی‌رسد.

پس اگر به این امور از نظر علل و مبادئی که آنها را به وجود آورده‌اند نظر کنیم می‌بینیم که آن علل و مبادی همه دارای غایتند، منتها در برخی موارد به غایت خود رسیده و در برخی موارد به غایت خود نرسیده‌اند و به هر حال فعّالیّتی خالی از غایت نداشته‌اند. و امّا اگر به این امور از جنبه قوّه‌ای که در به وجود آوردن آنها دخالت نداشته است، یعنی قوّه عاقله، نظر کنیم می‌بینیم غایت مطلوب حاصل نیست و بلکه اساساً منظور نبوده است. پس آن چیزی که در فعل دخالت داشته است غایت داشته است، و آن چیزی که غایت نداشته فاعلیّت هم نداشته و در وجود فعل دخیل نبوده است.

پس عبث و لغو و بی هدف بودن در یک سلسله از افعال انسان که گمان می‌رود عبث و بیهوده هستند، امری است نسبی نه مطلق، یعنی از یک نظر عبث و بی هدف است و از یک نظر دیگر مفید و با هدف؛ و یا به تعبیر دیگر در برخی موارد که بین قوای مختلف ناهماهنگی پدید آمده و همه با هم در یک جهت فعّالیّت نمی‌کنند از نظر آن قوایی که در فعل معیّنی دخالت نداشته‌اند آن فعل عبث است، ولی از نظر آن قوایی

که دخالت داشته‌اند عبث نیست[۱]. مثلًا اگر فرض کنیم در آن ساعتی که دانشجو باید در کلاس درس حضور یابد و مرتبه‌ای بر مراتب علمی خود بیفزاید میل به گردش و تفریح او را از حضور در کلاس درس بازداشته و به گردش و تفریح وادارد، در اینجا بین قوای مختلف ناهماهنگی برقرار است، زیرا گرچه قوّه عامله به هدف و غایت خود رسیده است و همه آثاری که بر فعّالیّت این قوّه مترتّب است بر آن مترتّب می‌گردد و از نظر این قوّه هیچ فرقی بین گردش و تفریح در این ساعت و گردش و تفریح در وقت دیگر نیست، و نیز قوّه شوقیّه نیز به هدف و غایت خود رسیده است و از نظر این قوّه و آثار این قوّه هیچ فرقی بین این ساعت و ساعت دیگر نیست (زیرا او به هر حال به کمال خود نائل شده است)، ولی از نظر قوّه عاقله این کار بی اثر و بدون نتیجه است، یعنی نتیجه‌ای که عقل آن را تصویب کند ندارد، زیرا به خاطر نیل به یک هدف کوچک و ناچیز از یک هدف بزرگتر بازمانده است و به همین دلیل است که آن را «عبث» می‌خوانیم. پس در حقیقت چنین نیست که قوّه‌ای از قوا یا فاعلی از فاعلها کاری را بدون هدف و بدون توجّه به مقصد و نتیجه انجام داده باشد، بلکه آن قوایی که فعالیت کرده و فاعل بالفعل شده‌اند به هدف خود نائل گشته‌اند و آن قوّه‌ای به هدف خود نرسیده است که در اثر ضعف و ناتوانی نتوانسته است فعالیت کند. پس آن قوّه‌ای که فعالیت کرده هدف داشته است و آن قوّه‌ای که هدف نداشته فعالیت هم نداشته است؛ و به تعبیر دیگر فعل مزبور- که گمان می‌رود که عبث بوده است- از لحاظ مبدأ قریب و مبدأ بعید دارای هدف و نتیجه بوده است و فقط از نظر مبدأ ابعد بی هدف بوده است، امّا وقتی که از این نظر هم دقّت می‌کنیم می‌بینیم که مبدأ ابعد در این فعل اصلا دخالت نداشته است نه اینکه دخالت داشته است و بی‌هدف بوده است.

اکنون به خوبی می‌توانیم معانی این اشعار حاجی سبزواری را که در منظومه است درک کنیم:

فغایة لقوّة فی العضلة — مثل الطّبائع دواما حاصلة

---

۱. ضمنا از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که معنای حکیمانه بودن افعال یک فرد این است که بین همه قوای او، یعنی قوای ادراکی و شوقی و عملی او، هماهنگی وجود داشته باشد. و امّا اینکه راه به وجود آمدن این هماهنگی چگونه و به چه ترتیب است، بر عهده علوم اخلاقی و تربیتی است و این هماهنگی همان است که در اصطلاح علمای اخلاق «عدل» نامیده شده است.

شــــوقيّة غايتـــــها ان لم تجــــد لهــا مقيســا فعلــه الباطــل عــدّ
ذو الغــــايتين مبــــدءا بعيــــدا كـــان لـــه تخيّـــل وحيـــدا
لا الفكــر فهــو العبــث ان غايــة مــــا هــــو للتّحــــرّك نهايــــة

غایـت قـوّه‌ای کـه در عضـله اسـت (قـوّه عاملـه) مانند طبـایع جمادیّـه همـواره حاصـل اسـت (هیچگـاه فاعـل از غایـت خـود تخلّـف نـدارد). قوّه شوقیّه اگـر غایـت خـود را نیابـد (بـه آن نرسـد) فعل وی نسبت به خـودش «باطـل» شـمرده مـی‌شـود. صاحب دو غایت (چیزی کـه دارای دو غایـت اسـت، یعنی هر یک از شوقیّه و عامله غایت جداگانه دارند و هر دو هم حاصل است) که مبدأ بعید وی تنها تخیّل باشد نـه فکـر، پـس [آن] «عبـث» اسـت اگـر غایت هر دو نهایـت حرکـت (مالیـه الحرکـهٔ) باشـد.

ان لــيس امّــا وحــدة المبــدء او مــع طبــع او مــزاج او خلــق فلــو
كــان مــع الخلــق فعــاديّ و فى اولهـــا سّمـــي بالمجـــازف
كاللّعــب باللّحيــة عــاديّ و مــا يبقــي فبالقصــد الضّــروريّ سمــا
كحركـــة المـــريض و التـــنفّس كــلّ المبــادي فى الجميــع تكتســي
غايتــها لكــنّ حيــث مــا ثبــت مبــدأ فكــر غايــة كــذا انتفــت

و اگر نه (یعنی غایـت شـوقیّه و عاملـه یکـی نباشـد) پس یا تخیّـل بـه تنهـایی مبـدأ اسـت یـا اینکـه طبـع یـا مـزاج یـا خلـق هـم دخالـت دارد. پـس اگـر با خلق باشـد (یعنـی آن چیـزی کـه همـراه اوسـت و در کار او دخیل است خلـق اسـت) آن فعـل «عـادی» نامیـده مـی‌شـود، و در قسـم اوّل (یعنـی اگـر تخیّـل تنها باشد) آن فعل «مجازف» (گزاف) نامیده مـی‌شـود. امثال بازی کردن با ریـش «عـادی» شـمرده مـی‌شـود، و بـاقی (یعنـی اگـر آنچـه بـا تخیّـل همـراه اسـت

طبع یا مزاج است) پس آن را «قصد ضروری» بنام، مانند حرکت مریض و تنفّس. جمیع مبادی فعل جامه غایت خویش را می‌پوشند لکن آنجا که مبدأ عقلانی و فکری حاصل نیست غایتی اینچنین (یعنی فکری و عقلانی) نیز حاصل نیست.

مقصد سوّم: الهیّات بالمعنی الاخص

مقـدّمه

در اصطلاح حکمای اسلامی مسائل مربوط به خداوند از قبیل اثبات وجود خدا، وحدت وی، صفات ثبوتیّـه و سـلبیّه او، عمـوم و شـمول قـدرت و مشـیّتش، جبـر و تفویض، خیر و شر، صدور کثیر از واحد، عوالم کلّی وجود و برخی مباحث و مسـائل دیگر «الهیّات بالمعنی الاخص» نامیده می‌شود.

این اصطلاح در مقابل اصطلاح «الهیّات بالمعنی الاعم» قرار می‌گیرد کـه شـامل این مباحث و یک عدّه مباحث دیگر است که «امور عامّه» نامیده می‌شـوند و مجموعـا «حکمت الهی» یا «حکمت علیا» یا «فلسفه اولی» را تشکیل می‌دهند.

امور عامّه- چنانکه بعداً خواهیم گفت- عبارت است از معانی و مفاهیمی که به هیچ نوع خاص و مقوله خاص از موجودات اختصاص ندارد یعنی اتّصاف موجـودات به آنها نیازمند به این نیست که آن موجود، مقوله خاص و یـا جـنس خـاص یـا نـوع خاصی باشد، از قبیل مباحث وجود و عدم، وجوب و امکان و امتنـاع، ماهیّـت، قـوّه و فعل، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، علّت و معلول، جوهر و عرض.

از نظر حکمای اسلامی امور عامّه و الهیّات بالمعنی الاخص را نباید دو علم و دو فنّ مستقل به شمار آورد. این دو قسمت مجموعا فنّ واحد و علم واحـدی را تشـکیل می‌دهند و موضوع واحدی دارند که عبارت است از «موجود بما هو موجود»؛ یعنی با آن

که به نظر می‌رسد الهیّات بالمعنی الاخص از آن جهت که اختصاص دارد به مسائل مربوط به خدا، باید علم و فنّ مستقلّی شمرده شود، آن را جدا و مستقل نشمرده‌اند بلکه مسائل آن را جزء علم دیگر که «علم وجود» است و موضوعش «موجود بما هو موجود» است به حساب آورده‌اند، زیرا معتقدند که مسائل الهیّات بالمعنی الاخص جزء احکام «موجود بما هو موجود» است بر خلاف مسائل ریاضی یا طبیعی که حسابی جداگانه و مستقل دارد، و معتقدند که مسائل الهیّات بالمعنی الاخص مستقیما از مباحث امور عامّه استنتاج می‌شود بر خلاف مسائل ریاضی و طبیعی که از یک سلسله اصول و مبادی خاص استنتاج می‌گردد، همچنانکه روش تحقیق در مسائل الهیّات بالمعنی الاخص نیز عینا همان روش تحقیق در امور عامّه است.

علیهذا الهیّات بالمعنی الاعم شامل دو قسمت است:

۱. امور عامّه

۲. الهیّات بالمعنی الاخص یا «فنّ مفارقات» که شامل مباحث مربوط به خدا و عوالم ماوراء الطبیعی است.

و البتّه الهیّات بالمعنی الاعم که مشتمل بر مجموع این دو قسمت است، «علم اعلی» و «علم ما بعد الطبیعه» و «فلسفه اولی» نیز نامیده می‌شود. «علم اعلی» مقابل «علم اوسط» و «علم ادنی» است؛ «علم اوسط» یعنی ریاضیات و «علم ادنی» یعنی طبیعیات و مجموع اینها را «علوم نظری» یا «فلسفه نظری» می‌نامند و فلسفه نظری در مقابل فلسفه و علوم عملی است.

فلسفه نظری مشتمل بر سه قسمت است:

۱. الهیات بالمعنی الاعم یا علم اعلی

۲. ریاضیات یا علم اوسط

۳. طبیعیات یا علم ادنی.

فلسفه عملی نیز به نوبه خود به سه قسم منقسم می‌شود:

۱. علم اخلاق

۲. علم تدبیر منزل و اصول خانه‌داری

۳. علم سیاست مدن و تدبیر اجتماع

این گونه تقسیم علم به نظری و عملی و تقسیم هر یک از دو قسم اخیر به شعب و شاخه‌هایی دیگر، از ارسطو به یادگار مانده است. ولی حکما و فلاسفه معاصر مغرب

زمین علوم را به شکلهای دیگری تقسیم کرده‌اند که در کتابهای روش شناسی علوم (متدولوژی) مسطور است. مجموعا می‌توان گفت که برای علوم هنوز تقسیمی که مقبولیّت عمومی یافته باشد و از هر جهت بی‌نقص باشد صورت نگرفته است.

هر یک از رشته‌های نظری و عملی، بر طبق تقسیم ارسطویی ممکن است خود به علوم و فنون مستقلّی تقسیم شود همچنانکه ریاضی و طبیعی هر کدام به علوم متعدّدی تقسیم می‌شوند و رشته‌های گوناگونی دارند؛ ولی «علم اعلی» که بعد از ارسطو «علم الهی» نامیده شده است با این که مشتمل بر دو قسمت متمایز است از نظر حکمای اسلامی علم و فنّ واحدی به حساب می‌آید.

این علم را از آن جهت «علم اعلی» خواندند که اوّلا از همه علوم کلّی‌تر است، و ثانیا چنانکه در محلّ خود ثابت شده است علوم دیگر به آن نیازمندند و او از آنها بی‌نیاز است، و ثالثا معانی و مفاهیم مورد استفاده این علم، معانی و مفاهیمی مادّی نیستند؛ یعنی مصادیق آنها انحصاری به مادّیّات ندارد و بعلاوه مستقیما از مادیات گرفته نشده است، و به عبارت دیگر این معانی تصویرات مستقیم اشیاء مادّی نمی‌باشند و به اصطلاح معقول ثانوی‌اند نه معقول اوّلی، و همه اینها در «امور عامّه» بیان شده است؛ رابعا در این علم است که مبادی و اسباب و علل اوّلیّه وجود جستجو و اثبات می‌شود؛ بحث واجب الوجود، عقول قاهره، مادّهٔ المواد، بلکه حتی حرکت (البتّه حرکت جوهری) آنها و زمان در شأن این علم است. علیهذا موجوداتی که در این علم وجود آنها اثبات می‌شود اعلی و اشرف و اقدم‌اند از موجوداتی که در علوم دیگر به شکل دیگر اثبات می‌شوند.

این علم، «ما بعد الطبیعه» نیز نامیده می‌شود. کلمه «ما بعد الطبیعه» در زبان عربی ترجمه مستقیم کلمه «متافیزیک» است که لغتی است یونانی. بنا بر مشهور نام و اصطلاح متافیزیک بعد از ارسطو به وسیله شاگردان و شارحان کلام وی روی این علم گذاشته شد.

از مجموع آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد که از نظر قدما حکمت- یعنی حقایق و علومی که قابل دریافت با نیروی عقل است- در وهله اوّل منقسم می‌شود به حکمت نظری و حکمت عملی؛ حکمت نظری به نوبه خود منقسم می‌شود به «حکمت الهی» یا «حکمت علیا»، و «حکمت ریاضی» یا «حکمت وسطی»، و «حکمت طبیعی» یا «حکمت سفلی». حکمت الهی «علم اعلی»، «علم کلّی»، «فلسفه ما بعد الطبیعه» و

همچنین «الهیّات بالمعنی الاعم» نیز نامیده می‌شود. الهیّات بالمعنی الاعم دارای دو بخش است: بخش «امور عامّه» که شامل مباحث وجود و عدم، ضرورت و امکان و امتناع، قدم و حدوث، وحدت و کثرت، قوّه و فعل، ماهیّت، علّت و معلول است و ملحق بر این بخش است مباحث جواهر و اعراض و حقیقت جسم طبیعی و برخی مباحث دیگر؛ و بخش الهیّات بالمعنی الاخص که درباره خدا و صفات و افعال خدا بحث می‌کند.

در اینجا جای یک پرسش هست و آن اینکه چرا این علم را «الهیّات» می‌نامند و چرا مجموع را «الهیّات بالمعنی الاعم» و بخش مخصوص به ذات و صفات و افعال باری را «الهیّات بالمعنی الاخص» می‌نامند؟

این که مباحث مربوط به ذات، صفات و افعال خدا را «الهیّات» نامیده‌اند وجه روشنی دارد؛ امّا این که چرا مجموع فلسفه اولی را «الهیّات» می‌نامند سؤالی است که باید بدان پاسخ گفت.

ممکن است گفته شود: این که همه فلسفه اولی را «حکمت الهی» یا «الهیّات» می‌نامند- در مقابل حکمت طبیعی و حکمت ریاضی- صرفا از باب تسمیه کل به اسم جزء است یعنی از آن نظر که بخشی از مباحث این علم درباره ذات و صفات و افعال الهی است.

این وجه می‌تواند وجه صحیحی باشد ولی خود حکمای اسلامی که این اصطلاح را وضع کرده‌اند ملتزم به آن نیستند و وجه دیگری برای آن ابراز می‌دارند:

برخی می‌گویند: نامیدن فلسفه اولی به «الهیات» صرفا از یک غلط تاریخی سرچشمه می‌گیرد و آن این است:

در مجموعه فلسفه ارسطو که بعدها به دست شاگردان او و شاگردان شاگردانش رسید، فلسفه اولی به حسب ترتیب بعد از «طبیعیّات» قرار گرفته بود؛ و از طرفی هم، خود ارسطو هیچ نامی از قبیل «فلسفه اولی» یا «علم اعلی» و یا «علم کلّی» و از این قبیل نامها بر روی این بخش از فلسفه خود ننهاده بود. از این رو این قسمت به مناسبت این که بی‌نام بود و هنگام تدوین معارف فلسفی ارسطو از نظر ترتیب بعد از بخش طبیعیّات قرار گرفت، با نام «متافیزیک» یعنی «ما بعد علم طبیعت» خوانده شد؛ در دوره اسلام این کلمه به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شد و تدریجا در عرف عام بجای کلمه «ما بعد الطبیعه» کلمه «ماوراء الطبیعه» استعمال شد.

مفهوم کلمه «ماوراء الطبیعه» مساوی است با کلمه «مجرّدات» یعنی حقایقی که در ماوراء الطبیعه و بعد از طبیعت (و یا به قول ابن سینا «قبل از طبیعت») قرار گرفته‌اند.

حکمای اسلامی به تبعیّت از همین غلط، نام فلسفه اولی را به طور کلّی «علم الهی» و یا «الهیّات» خواندند، امّا از سوی دیگر مشاهده کردند که فقط بخش مختصری از این علم درباره ذات، صفات و افعال الهی است و الهیّات واقعی تنها همین بخش است؛ از این رو این بخش را که جزئی از قسمتی بود که قبلًا آن را «الهیّات» خوانده و ترجمه کرده بودند «الهیّات» نامیدند و طبعا این کلمه دو اصطلاح پیدا کرد:

۱. اصطلاح خاص، که در آن، کلمه «الهیّات» به معنی حقیقی خود استعمال شده است.

۲. اصطلاح عام، که هیچ وجه معقولی نداشته جز پیروی از یک ترجمه غلط تاریخی.

این، خلاصه نظر کسانی بود که نامیدن فلسفه اولی را به «الهیّات» صرفا ناشی از یک غلط می‌دانند. اکنون بدون این که منکر آن غلط تاریخی در دوره بعد از ارسطو و قبل از اسلام بشویم، در اینجا همین قدر می‌گوییم که حکمای اسلامی در اینجا وجه دیگری ذکر می‌کنند و نامیدن این علم به نام «الهیّات» از نظر آنان نه یک تبعیّت کورکورانه از ترجمه‌های غلط است و نه از باب تسمیه کل به اسم جزء است.

این حکما همچنانکه در کلمات بزرگانشان از قبیل بوعلی و ملّاصدرا مذکور است، در مقام تقسیم حکمت نظری به سه قسم: الهی، ریاضی و طبیعی، چنین گفته‌اند:

حکمت نظری یا بحث می‌کند از اموری که به حسب مفهوم و مصداق، یعنی هم به حسب خارج و هم به حسب ذهن، و به تعبیر دیگر هم به حسب واقع و هم به حسب حد، و به عبارت دیگر هم به حسب وجود و هم به حسب ماهیّت (مفهوم)، مشروط و نیازمند به مادّه است؛ یا به حسب مصداق و وجود و واقعیّت نیازمند به ماده است ولی به حسب مفهوم و ذهن و حد بی‌نیاز از ماده است؛ و یا آن که هم به حسب مصداق و هم به حسب مفهوم مستغنی و بی‌نیاز و غیر مشروط به ماده است.

امّا قسم چهارم که شیء به حسب مفهوم و ذهن، مشروط و نیازمند به ماده است و

به حسب مصداق و وجود خارجی بی‌نیاز باشد، عقلا متصوّر نیست.

از این روی مجموع اموری که در علوم نظری از آنها بحث می‌شود یا مادّی محض‌اند، یعنی مصداقا و مفهوما مشروط به ماده هستند، اینها را «طبیعیّات» می‌نامیم؛ [یا ذهنا غیر مشروط به ماده هستند اما خارجا مشروط به ماده می‌باشند، اینها را «ریاضیّات» می‌نامیم]؛ و یا این که ذهنا و خارجا (یعنی مفهوما و مصداقا) بی‌نیاز و غیر مشروط به ماده هستند، آنها را «الهیّات» می‌نامیم.

از نظر این فلاسفه، «الهی» نامیده شدن فلسفه اولی معنی و اصطلاح خاصّی است غیر از معنی و اصطلاحی که مباحث خاصّ مربوط به خدا و صفات خدا بر طبق آن، «الهیّات» نامیده می‌شوند. لفظ «الهیّات» در این دو مورد به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود و لهذا می‌گویند الهیّات به معنی اعم و الهیّات به معنی اخص. بدیهی است که اطلاق یک لفظ به دو معنی که یکی از دیگری اعم باشد جز به اشتراک لفظی نخواهد بود. اطلاق لفظ «الهیّات» به مباحث الهیّات بالمعنی الاخص وجه روشنی دارد: مباحث این فن همه مربوط به خدا و صفات خدا و عقول و بالاخره امور مجرّد از ماده یعنی امور مبرّا و منزّه و به اصطلاح «بشرط لا» از ماده است.

اما اطلاق «الهیّات» به مباحث فلسفه اولی به اعتبار دیگر است و آن این است که این امور، غیر مشروط یعنی «لا بشرط» از ماده است. احیانا اگر گفته شود که فلسفه اولی درباره امور «مجرّده» بحث می‌کند باز همین معنی مورد نظر است یعنی امور غیر مشروط به ماده نه امور مشروط به غیر مادی بودن. وجود این دو اصطلاح در کلمه «الهی» و هم در کلمه «مجرّد» نباید ما را به اشتباه بیاندازد.

پس بنا بر آنچه گفته شد الهیّات بالمعنی الاعم را از آن جهت «الهیّات» و یا «مجرّدات» و احیانا «ماوراء الطبیعه» می‌نامیم که حقایقی هستند مجرّد از ماده- به معنی غیر مشروط به ماده- و به عبارت دیگر حقایقی هستند «لا بشرط از مادّه»، هم در حد و مفهوم و هم در وجود و مصداق، از قبیل مفاهیم وجود و عدم، و وحدت و کثرت، و وجوب و امکان و امتناع، و حدوث و قدم، و علّت و معلول، و متناهی و نامتناهی و غیره ... ولی در میان اموری که در علم الهی درباره آنها بحث می‌شود پاره‌ای حقایق هستند که این حقایق «بشرط لا» از ماده می‌باشند.

بنابراین از نظر حکمای اسلامی تمام فلسفه اولی بحث درباره حقایق مجرّده و ماوراء الطبیعی است ولی نه به معنای این که همه آنها بحث درباره حقایق مبرّا و منزّه

از مادّیّت است، بلکه به این معنی است که همه آنها بحث درباره حقایقی است که آن حقایق، [هم] به حسب وجود خارجی و هم به حسب حد و مفهوم، مخلوط و مشروط و نیازمند به مادیات نیست و فقط بخشی از آن درباره حقایق مبرا و منزه از مادیت بحث می‌کند.

گذشته از تسمیه و وجه تسمیه‌ها به هر حال معلوم شد: موضوع آن علمی که به نام «فلسفه اولی» و یا «علم الهی» و یا هر نام دیگر خوانده می‌شود «موجود بما هو موجود» است. در این علم منحصرا درباره خدا بحث نمی‌شود، بلکه بخشی از این علم درباره اثبات وجود خداست، و این که برخی گمان کرده‌اند [فرض قبول] این علم مساوی است با «فرض قبول وجود خداوند» و فرض قبول وجود خداوند نیز مساوی است با «فرض قبول این علم» صد در صد غلط است.

ممکن است کسانی این علم را به عنوان یک علم قبول داشته باشند ولی در مسأله اثبات وجود خدا جانب منفی را بگیرند، و هم ممکن است کسانی وجود خداوند را قبول داشته باشند اما این علم را به عنوان یک علم معتبر، منکر باشند.

عدم درک صحیح معنای لفظ «متافیزیک» و وجه تسمیه آن، منشأ یک اشتباه جدّی برای افراد زیادی از مترجمان و مفکّران اروپایی گردیده است. آنها وقتی که به نام قدیمی این علم یعنی «متافیزیک» برخوردند و پنداشتند که واقعا معنی این کلمه «ماوراء الطبیعه» است و لهذا این علم را علم مجرّدات و بحث در آن را بحث درباره اموری که خارج از طبیعت وجود دارند تلقّی کردند از این رو انکار خدا و مجرّدات را مساوی با انکار این علم، و انکار این علم را مساوی با انکار خدا دانستند.

مطلب دیگری که در این اشتباه تأثیر داشته است این است که برخی گمان کرده‌اند که موضوع این علم موجود مطلق یعنی نامحدود، یعنی خداست، و حال آنکه موضوع این علم «مطلق موجود» است نه «موجود مطلق»؛ یعنی در این علم بحث درباره موجود است از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که موجود خاصّ است، یعنی نه از آن جهت که مادّی است یا مجرّد، جوهر است یا عرض، متغیّر است یا ثابت، و نه از هیچ جهت خاصّ دیگر؛ موجودات از آن جهت که موجودند احکام و آثار و تقسیماتی دارند که قابل بررسی است و هیچ لزومی ندارد که ما برای بررسی آن احکام و آثار و تقسیمات قبلًا اصول الهی یا مادی را پذیرفته باشیم.

امور عامّه

گفتیم که قسمت عمده علم الهی را «امور عامّه» تشکیل می‌دهد و همین قسمت است که پایه و مبنای قسمت دوم یعنی «الهیّات بالمعنی الاخصّ» است. اکنون ببینیم «امور عامّه» چیست؟

البتّه تحقیق در «امور عامّه» و این که اینها چگونه معانی و مفاهیمی هستند و این که [یک] سلسله معانی بسیطند نه مرکّب، بدیهی هستند نه نظری، معقول‌اند نه محسوس، معقول ثانوی‌اند نه معقول اوّلی، کلّی هستند نه جزئی[1] و این که تعریف «امور عامّه» چیست، مسائلی است که در خود «امور عامّه» باید آنها را بررسی کرد. ما در اینجا به مناسبت بحث فقط یک جهت را مورد نظر قرار می‌دهیم و آن عموم و شمول آنهاست، یعنی عدم اختصاص آنها به مقوله خاص یا جنس خاص و یا نوع خاص، و به همین جهت «امور عامّه» نامیده می‌شوند.

توضیح این که صفات و احکامی که ما به اشیاء نسبت می‌دهیم و برای آنها اثبات می‌کنیم بر دو قسم است:

۱. صفات خاصّه؛ یعنی صفاتی که آن اشیاء از این جهت متصّف به آنها هستند که دارای تعیّن خاص و تعریف خاص می‌باشند. مثلًا صفت استقامت و انحناء برای خط، و حرکت و سکون برای جسم، از این جهت ثابت است که خط کمیّت اتّصالی جسمانی است و جسم، جوهر قابل ابعاد سه گانه است. به عبارت دیگر در درجه اوّل و رتبه اوّل، خط حالت کمّیّت اتّصالی را دارد و به موجب این که کمّیّت اتّصالی جسمانی است مستقیم یا منحنی است. بنابراین موجودی که از جنس «کمّ» نیست (مثلًا از جنس کیف است) و یا کمّ متّصل نیست (کمّ منفصل است) و یا کمّ متّصل جسمانی نیست (مثلًا از نوع زمان است) نه مستقیم است و نه منحنی، زیرا موضوع این صفات در او موجود نیست. همچنین است حرارت و برودت و یا حرکت و سکون برای جسم.

۲. صفات عامّه؛ یعنی صفاتی که اشیاء از آن جهت که موجودند آن صفات را دارا هستند. در مورد این صفات، تعیّن خاص و تعریف خاص شرط نیست، هر

---

[1]. یعنی تصوّری که انسان از این امور دارد همواره به صورت کلّی است نه [به] صورت شخصی و جزئی.

موجودی دارای هر تعیّن و هر تعریفی باشد متّصف به آنها می‌باشد. به عبارت دیگر هر شیء بدون استثناء قابل توصیف به آنهاست و همین که یک شیء موجود شد و در ردیف موجودات درآمد آن صفت را می‌پذیرد. از جمله این صفات می‌توان وحدت و کثرت، وجوب و امکان، حدوث و قدم را نام برد؛ یعنی هر چیزی یا واحد است یا کثیر، یا واجب است یا ممکن، یا قدیم است یا حادث، یا بالقوّه است یا بالفعل، یا علّت است یا معلول.

لغت «فلسفه»

کلمه «فلسفه» یک لغت معرّب است؛ یعنی لغتی است غیر عربی که تحت قاعده زبان عربی درآمده و وزن عربی به آن داده شده است. ریشه این لغت یونانی است. «سوفیا»[1] در لغت یونانی به معنی دانش است و «سوفیست»[2] به معنی دانشور است. در یونان گروهی به همین اسم خوانده شده‌اند و معروفند. آنها عقاید و آراء خاصّی داشتند. گروهی دیگر که عقایدی بر ضدّ عقاید این عدّه داشتند برای این که فروتنی کرده باشند، خود را «سوفیست» و «دانشور» نخوانده بلکه خود را «فیلاسوفیا»[3] یعنی «دوستدار دانش» خواندند. سقراط و افلاطون و ارسطو از این دسته‌اند. دسته اوّل منکر حقیقت و احیانا منکر واقعیّت بودند؛ ولی دسته دوم معترف به واقعیّت و امکان شناخت آن، چنانکه هست، بودند. از آن به بعد «فیلاسوفی» گری نقطه مقابل «سوفیست» گری شناخته شد. در زبان عربی «فیلاسوفی» گری را «فلسفه» و «سوفیست» گری را «سفسطه» خواندند.

هر چند کلمه «فلسفه» متضمّن نوعی تواضع است و در اصل، مفهوم «دوستداری دانش» را می‌دهد ولی در اصطلاح به معنی «مطلق دانش» است. فلسفه ارسطو شامل مجموع دانشهای ارسطویی در همه زمینه‌ها بود.

این لغت در اصطلاح فلاسفه از قدیم تا قرون جدید به «مطلق دانش و معرفت بشری» اطلاق می‌شد، البتّه دانش و معرفت‌های کلّی و استدلالی و عقلی. علیهذا

---

1. .sophia.
2. .sophist.
3 .philosophia.

تمام علوم ادبی از قبیل تاریخ و لغت و دستور زبان و همچنین علوم دین از قبیل فقه و اصول از فلسفه خارج بود. حتّی علم پزشکی به اعتبار این که جزء علوم طبیعی است به عنوان یک رشته از فلسفه طبیعی از آن یاد می‌شد.

فلسفه و علم

در عصر جدید که تحوّلی در روش و سبک تحقیق علمی رخ داد و روش تجربی جانشین روش قیاسی و استدلالی شد، عدّه‌ای از دانشمندان، آن دسته از علوم را که با روش عینی و تجربی قابل تحقیق بود نام «علم» نهادند و آن دسته دیگر علوم را که قابل تحقیق تجربی نبود «فلسفه» خواندند و از این پس «فلسفه» و «علم» دو مفهوم جداگانه یافتند و در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. علم اعلی، اخلاق، منطق، زیبایی شناسی، سیاست تحت عنوان «فلسفه» باقی ماند و اما علوم طبیعی عموما و همچنین ریاضیّات- گرچه استدلالی است ولی چون قابل آزمایش عملی می‌باشد- تحت عنوان «علم» از آنها یاد شد. علیهذا کلمه «فلسفه» که در گذشته عموم و شمول بیشتری داشت، محدود و از آن تاریخ، دیگر مجموع معارف بشری تحت عنوان «فلسفه» یاد نمی‌شود.

در این تحوّل، دو جریان رخ داد: یکی این که روش تحقیق در پاره‌ای از علوم و معارف بشری تغییر کرد، و دیگر این که لغت «فلسفه» که اصطلاح شده بود برای مجموع معارف عقلی و علمی بشر، اصطلاح جدیدتر و محدودتری پیدا کرد.

در اینجا برای افراد زیادی این اشتباه پیش آمده است و مرتّبا تکرار می‌شود که علوم در سابق شعبه‌ای از فلسفه بود و فلسفه به منزله پدر علوم به شمار می‌رفت و هر اندازه علوم رشد و تکامل یافتند مانند فرزندانی که بالغ می‌شوند و از تحت قیمومیّت پدر خارج می‌شوند از تحت نفوذ و قیمومیّت فلسفه خارج شده مستقل گشتند. این عدّه گمان کرده‌اند که واقعا یک نوع «تجزیه» صورت گرفته است و این چیزها که امروز «علم» نامیده می‌شوند سابقا جزء فلسفه محسوب می‌شده و امروز دیگر جزء فلسفه به شمار نمی‌روند و استقلال خویش را باز یافته‌اند.

این گمان، بی‌اساس است. این اشخاص یک تغییر نام را با «تجزیه» اشتباه گرفته‌اند.

اینان پنداشته‌اند این علوم در گذشته جزء یک علم و یک فن به شمار می‌رفت و نام آن فن «فلسفه» بود، و این اشتباه محض است. در گذشته علومی که تحت نام «فلسفه» یاد می‌شدند علم واحد و فنّ واحد تلقّی نمی‌شدند و ممکن نبود تلقّی شوند، چنین نبود که فلسفه یک علم بزرگ به شمار آید و همه علوم الهی و ریاضی و طبیعی و حتّی علوم عملی، شعبه‌ها و بخشهای آن یک علم به شمار آید و تدریجا آن بخشها و شعبه‌ها به صورت علوم مستقل درآیند.

در قدیم نیز استقلال هر یک از علوم ریاضی و طبیعی و غیره محرز بود، چیزی که بود، در قدیم لغت «فلسفه» مرادف با لغت «معرفت» بود و در جدید مفهوم و معنی مصطلح این کلمه تغییر کرد. دیگر این که در قدیم همه علوم کم و بیش با یک متد و روش تحقیق می‌شد و بعداً متدها و روشها تغییر کرد؛ و به هر حال جدا شدن علوم از فلسفه معنی ندارد. این درست مثل این است که فرض کنیم کلمه «تن» در طول تاریخ به معنی انسان به کار برده شود و سپس اصطلاح تغییر کند و این کلمه فقط در مورد قسمتی از بدن یعنی از گردن به پایین استعمال شود، آنگاه کسی گمان کند که انسان تجزیه شده است و میان سر و بدنش جدایی افتاده و سر انسان از تن او مستقل شده است؛ و مثل این است که مثلًا در یک زمان کلمه «فارس» را در مورد همه کشور ایران به کار برده باشند و بعد این کلمه اختصاص یابد به یکی از استانها، آنگاه کسی گمان کند ایران تجزیه شده است و استان فارس از ایران جدا شده است.

مسأله تمایز علوم و دسته بندی مسائل و این که آیا واقعا مسائل هر علمی یک پیوند و خویشاوندی نزدیک نظیر برادری و خواهری با یکدیگر دارند و جزء یک خانواده به شمار می‌روند و با مسائل علم دیگر گاهی پیوند فامیلی دارند و با مسائل علم دیگر بیگانه مطلق به شمار می‌روند، و یا چنین نیست و این قرابتها و پیوندها همه قراردادی است، مسأله‌ای است که در اینجا نمی‌توانیم وارد بحث آن شویم[1].

حکما و فلاسفه از قدیم متوجّه این روابط بوده و علوم را با توجه به همین روابط تقسیم بندی کرده‌اند و لهذا ممکن نیست که علوم طبیعی را که از موضوعاتی نظیر معادن و گیاه و حیوان و انسان بحث می‌کنند داخل در علمی بدانند که موضوع آن علم «موجود بما هو موجود» است.

---

۱. رجوع شود به اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد سوم، مقدّمه مقاله هفتم.

فلسفه علمی

یک عدّه از دانشمندان جدید یکباره هر سبک و روشی را غیر از سبک و روش تجربی مردود شمردند و از این رو آن قسمت از علوم را که از دسترس تجربه خارج بود و هنوز تحت عنوان «فلسفه» باقی بود بی اعتبار دانستند. از نظر این دسته هر چه هست علم است، فلسفه وجود ندارد.

ولی بدیهی است که قناعت کردن به فراورده‌های علوم طبعاً بسیاری از پرسشهای اندیشه بشری را بلا جواب می‌گذارد.

از این رو برخی دانشمندان به فکر تدوین و تأسیس فلسفه‌ای افتادند که از طرفی متّکی به علوم باشد و از طرف دیگر پاسخگوی آن سلسله سؤالات کلّی و عمومی باشد که بشر پاسخ آنها را از فلسفه می‌خواهد. این عدّه معتقد شدند که ممکن است از مجموع مسائلی که در علوم مختلف اثبات می‌شود یک سلسله قاعده‌های کلّی و عمومی استنباط نمود که از قلمرو هر یک از علوم، وسیع‌تر و عمومی‌تر باشد و به این ترتیب «فلسفه» ای به وجود آورد «علمی»، یعنی از طرفی رنگ فلسفه دارد زیرا مانند فلسفه الهی و علم اعلی کلّی و عمومی است و از طرف دیگر علمی است زیرا متّکی به مسائل اثبات شده علوم است[۱].

هربرت اسپنسر[۲] انگلیسی فیلسوف معروف قرن نوزدهم از این کسان است[۳].

برخی دیگر فلسفه را مساوی فرضیّه دانستند و هر فرضیّه مادامی که ثبوت علمی نیافته است و تجربه آن را تأیید نکرده و در حدّ فرضیّه است «فلسفه» است و همینکه عمل و آزمایش آن را تأیید کرد «علم» است[۴].

برخی دیگر فلسفه را محدود کردند به آن چیزها که در قدیم به آنها «علوم عملی» می‌گفتند، یعنی علم چگونه زیستن. همینها گفتند: «علم دانستن است و فلسفه حکمت و خردمندی است»[۵].

حقیقت این است که آنچه به نام «فلسفه علمی» نامیده شده است نه می‌تواند

---

۱ و ۳. رجوع شود به مقدّمه تاریخ فلسفه ویل دورانت و به سیر حکمت در اروپا جلد سوم.

2.Herbert Spencer.

۴ و ۵. مقدّمه تاریخ فلسفه ویل دورانت.

جوابگوی پرسشهای فلسفی ذهن باشد و نه می‌تواند تنها با اتّکا به علوم، بدون دخالت اصولی دیگر خارج از حوزه علوم، روی پای خود بایستد.

فرضیّه‌های علوم را «فلسفه» نامیدن و همچنین فلسفه را محدود کردن به حکمت عملی، فقط توجیهی است برای این که لغت «فلسفه» مورد استفاده قرار گیرد. هیچیک از اینها پاسخگوی نیاز فلسفی بشر نیست.

در اینجا طبعا این پرسش پیش می‌آید که علّت اینهمه اعراض و رو گردانیدن از فلسفه چیست؟ حقیقت این است که اعراض و رو گردانیدن عجیبی که در اروپا از حکمت ما بعد الطبیعه شد معلول ضعف و نارسایی حکمت الهی غرب است و این بحث دامنه درازی دارد که فعلا مجال پرداختن به آن نیست.

حکمت الهی اسلامی آنچنان پایه‌های محکمی یافته است که به هیچ وجه تزلزل پذیر نیست. از نظر ما هیچ لزومی ندارد که در ارزش علم اعلی و حکمت الهی تردید کنیم، آنگاه مانند تشنه‌ای در بیابان بی آب بدویم و به جایی نرسیم[1].

۱. [بررسی مسأله «فلسفه» و «علم» و تعریف هر یک از آنها و نسبت ایندو با یکدیگر و تاریخچه تطوّر فلسفه، در دیگر آثار استاد شهید با تفصیل بیشتر بحث گردیده است، از جمله در پاورقیهای مقاله اوّل اصول فلسفه و روش رئالیسم و نیز در بخش «فلسفه» از مجموعه آشنایی با علوم اسلامی.]

اوّلین مسأله‌ای که در «الهیّات بالمعنی الاخص» با آن مواجـه مـی‌شـویم مسـأله اثبات خدا از طریق فلسفه است. مقدّمتا باید بدانیم که در اینجا فقط از طریق فلسفه به اثبات وجود خدا می‌پردازیم نه از راههای دیگر.

البتّه بشر، تنها از طریق فلسفه در جستجوی خدا نبوده است و تنها از این راه به وجود خداوند پی نبرده است، بلکه راههای دیگری نیز برای وصـول بـه ایـن مقصـود داشته است:

۱. راه دل و ضمیر یا راه فطرت و حسّ خداجویی

بشر همه چیز را به وسیله عقل درک نکرده است و همه چیز را هـم بـه حکـم عقل تعقیب و جستجو ننموده، آنچه عقل و علم و کاوشهای آگاهانه در دسـترس بشـر قرار داده است قسمتی از یافته‌های بشری است و فعالیتهای تدبیری تحت راهنمایی فکر و اندیشه قسمت کمی از فعالیتهای انسانی به شمار می‌رود.

بسیاری از یافته‌های بشر و بسیاری از فعالیتهـای او بـه حکـم غریـزه و نـدای ضمیر و وجدان است، همچنانکه تقریبا همه یافته‌ها و فعالیتهـای حیـوان، بالخصـوص

حشرات، به حکم غریزه است. زنبور عسل هرگز از راه عقل و علم و استدلال و تجربه و آزمایش و تعلیم و تعلّم عملیات حیرت انگیز خود را نیاموخته است. در انسان، لبهای کودک در آغاز تولّد بدون فکر و اندیشه قبلی در جستجوی پستان مادر حرکت می‌کند. حیوان و انسان، پس از بلوغ بدون آن که نیازمند به تذکّر و تعلیم و تعلّم باشند به سوی جنس مخالف جذب می‌شوند. روح انسان هر چند وحشی باشد مجذوب زیبایی و جمال می‌گردد.

فطرت خداجویی و خداطلبی و خداستایی و خداپرستی در عمق وجدان بشر وجود دارد. فرضا خدای یگانه را نیابد موجود دیگری بجای او برای این کار انتخاب می‌کند.

ظاهراً قرآن کریم اوّلین کتابی است که مسأله فطرت خداجویی و خداطلبی و خداپرستی انسان را به طور صریح عنوان کرده است:

فاقم وجهك للدّين حنيفا فطرة اللّه الّتى فطر النّاس عليها[۱].

امروز این مسأله در میان فلاسفه و روان شناسان جای بسیار شایسته‌ای پیدا کرده است. افراد بزرگی نظیر اینشتاین، ویلیام جیمز، الکسیس کارل، برگسون، یونگ و غیرهم از آن دفاع کرده‌اند که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست[۲].

۲. راه خلقت یا راه آثار

جهان و مخلوقات همواره آینه خدا نمای بشر بوده است. انسان که با جهان روبرو می‌شود، به حکم قدرت تعقّل و تفکّری که در او هست، از سه جهت مختلف، اندیشه‌اش متوجّه واجب الوجود می‌گردد و ما به طور اجمال و اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

الف. بشر به هر موجودی از موجودات جهان می‌نگرد داغ حدوث و تغییر و مربوبیّت را در پیشانی او می‌بیند. در نظر اوّل که می‌بیند برخی اشیاء «پدیدار» و

---

۱. روم/ ۳۰.

۲. رجوع شود به جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

«حادث» و «متغیّر» و «مربوب و مسخرّ» ند، به حکم بدیهی عقل متوجه می‌شود که نیرو یا نیروهایی هست که این اشیاء را می‌برد و می‌آورد، می‌راند و جلو می‌برد، تحت تسلّط و قدرت خویش دارد. در این نظر می‌خواهد برخی حوادث را با برخی دیگر توجیه کند؛ یعنی برخی را پدید آورنده، راننده، جلو برنده، مسلّط و مدبّر و مربّی بعضی دیگر فرض می‌کند؛ ولی تدریجا متوجه می‌شود که هر چه در جهان است چنین است، هر چیزی که او را پدید آورنده و راننده و مدبّر و مربّی چیز دیگر فرض می‌کند، می‌بیند او نیز به نوبه خود «پدیدار» و «رانده شده» و «مربوب» است. در این وقت است که تمام جهان را با همه اجزاء و همه روابطی که میان آنها هست یک واحد پدیدار و یک واحد مربوب می‌بیند و اینجاست که متوجه می‌شود که دست قدرت یگانه‌ای هست که ربّ العالمین و پدید آورنده همه پدیده‌هاست.

قرآن کریم داستان ابراهیم را در آغاز رشد عقلی وی، برای افاده همین منظور بیان کرده است آنجا که می‌فرماید:

و كذلك نري ابراهيم ملكوت السّموات و الارض و ليكون من الموقنين* فلمّا جنّ عليه اللّيل رأي كوكبا، قال هذا ربّي، فلمّا افل قال لا احبّ الافلين* فلمّا را القمر بازغا قال هذا ربّي، فلمّا افل قال لئن لم يهدني ربّي لاكوننّ من القوم الضّالّين* فلمّا را الشّمس بازغة قال هذا ربّي، هذا اكبر، فلمّا افلت قال يا قوم انّي بريء ممّا تشركون* انّي وجّهت وجهي للّذي فطر السّموات و الارض حنيفا و ما انا من المشركين[۱].

ب. یکی از مسائل فوق العاده قابل توجّه برای بشر، وجود نظامات و تشکیلات

---

۱. انعام/ ۷۵- ۷۹ [ترجمه: و بدین سان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را بنمایانیم تا که از یقین آورندگان گردد* پس آنگاه که تاریکی شب او را فرا گرفت، ستاره‌ای را دیده گفت این است پروردگار من، پس چون ستاره ناپدید شد گفت که من امور ناپایدار و زایل شدنی را دوست ندارم* پس چون ماه تابان آشکار شد گفت این است پروردگار من، و چون ماه (صبح هنگام) ناپدید شد گفت اگر پرودگار من مرا هدایت نکند بی تردید از زمره گمراهان خواهم بود* پس چون خورشید درخشیدن آغاز کرد گفت این است خدایم، این بزرگتر است. پس آن هنگام که خورشید نیز غروب نمود گفت: ای قوم من، همانا من از شما و از آنچه بدان (در خدای تعالی) شرک می‌ورزید بیزار و برکنارم* من بی هیچ آلایشی روی به سوی آن موجودی دارم که آفریننده آسمانها و زمین است و من از شرک ورزندگان نخواهم بود.]

فوق العاده حیرت انگیز در جهان خلقت است. از زمین گرفته تا آسمان، از ستارگان و خورشیدها و منظومه‌های شمسی گرفته تا ذرّات و منظومه‌های اتمی، از جماد گرفته تا نبات و حیوان و انسان، همه دارای یک سلسله نظامات و تشکیلات می‌باشند.

وضع قرار گرفتن اجزاء جهان در فاصله‌های دور و نزدیک نسبت به یکدیگر و وضع «ساخت و کار» و مکانیزم آنها و نیز «سازواره» و تشکّل و ارگانیسم درونی آنها نشان می‌دهد که به خود واگذاشته نیستند، تدبیر و حکمت و قوّه شاعری آنها را تحت تسخیر و اراده و اختیار خود سازمان داده است. اگر چنین قوّه و قدرت قاهر و مسلّط و مرید و شاعری نبود طبعا هیچ گونه انتظامی میان اجزاء کوچک یا بزرگ جهان نبود.

بشر تنها خلقت بدنی خود را که در نظر گیرد آن را به صورت یک ساختمان فوق العاده مجهّز می‌بیند که هر جزء و هر عضو و هر ذرّه آن روی حساب، کار گذاشته شده است. هیچ چیز به غلط در جایی گذاشته نشده است. لازمه نبودن شعور در قوّه فاعلی، عدم انتظام و وجود غلطهای بی منتهاست ولی می‌بینیم که درست بر عکس است، هر چیزی در جای خود با توجّه به قاعده و اثرش قرار گرفته است.

تمثیل

فرض کنید کارگر چاپخانه‌ای در مقابل یک سلسله حروف الفبا به صورتهای مختلف، یعنی حروف اوّل و وسط و آخر و مفرد، قرار گرفته است. این کارگر اگر حروف را طوری بچیند که معنی و مفهوم و مقصودی از آنها فهمیده شود به طوری که وقتی که بر نتیجه کارش نظر کنیم ببینیم که یک صفحه مطالب با معنی چیده است، قهراً حکم می‌کنیم که این کارگر با سواد است، ممکن نیست که این کارگر، بی‌سواد و حروف نشناس باشد و دستش را بدون هیچ گونه عمد و قصد و توجّه به نتیجه‌ای به سوی حروف دراز کند و به طور تصادف آن حروف با چنان نظمی به دست او بیاید که نتیجه‌اش یک کتاب نظیر گلستان سعدی باشد.

و همچنین است کارگری که ساختمان می‌سازد مطابق با اصول کامل مهندسی. خود این اثر طبعا حکایت می‌کند که این کارگر آگاهانه چنین کاری را انجام می‌دهد. امکان ندارد او نداند و نفهمد که چه می‌کند و معذلک کاری چنین دانسته و فهمیده به وجود آید.

اساساً ما به چه دلیل می‌گوییم بوعلی سینا فیلسوف و طبیب بوده و سعدی ادیب و با ذوق؟ آیا جز از راه آثار آنهاست؟ ما در مغز و اندیشه بوعلی یا سعدی نبوده‌ایم، فقط آثار آنها را دیده‌ایم. فرضا در زمان آنها می‌بودیم و از نزدیک خود آنها را می‌دیدیم باز مستقیما راهی به مغز و اندیشه آنها نداشتیم، فقط گفته‌های آنها را از زبان خودشان می‌شنیدیم و یا نوشته‌های آنها را در زیر دست خود آنها می‌دیدیم.

اکنون اگر کسی ادّعا کند که بوعلی و سعدی فاقد معلومات و اطّلاعات و استعداد فلسفی و ادبی بوده‌اند و خود به آنچه می‌گفته و می‌نوشته‌اند آگاه نبوده‌اند، ندانسته سخنانی می‌گفتند و به این صورت در می‌آمده است و بدون توجّه و عمد و قصد دست خود را به قلم و کاغذ می‌برده‌اند و تصادفا آثاری به وجود آمده دارای اینهمه معنی، آیا ما هرگز قبول می‌کنیم؟ ابدا.

هر برگ درخت و هر پرده از پرده‌های چشم یک حیوان به اندازه همه آثار بوعلی و سعدی نشانه از فکر و عمد و قصد و تدبیر و اراده دارد.

قرآن کریم از زبان موسی بن عمران، خطاب به فرعون و فرعونیان، خداوند را چنین معرفی می‌کند:

قال ربّنا الّذي اعطي كلّ شيء خلقه[1].

ج. یکی از شگفتیهای طبیعت که اندیشه بشر را سخت تکان می‌دهد توجّه حیرت انگیز اشیاء است به غایات و اهداف خود و به عبارت دیگر «اصل هدایت و راه‌یابی» است.

طرز راه یابی اشیاء به شکلی است که نظامات داخلی اشیاء با همه تجهیزات حیرت انگیز آنها برای این که بتوانند تا این حد با راه و هدف خود آشنا باشند کافی نیست، بدین معنی که اشیاء و موجودات در عین اینکه از یک سازمان درونی برخوردارند نوعی بینش مرموز نیز آنها را هدایت می‌کند و آنها به مدد این بینش راه خود را به سوی آینده می‌شناسند.

فی‌المثل یک گلبول سفید خون و یا یک حشره کوچک چنان با وظیفه و کار خود آشناست که گویی تعلیمات قبلی منظّمی دیده است.

---

۱. طه/ ۵۰: گفت پروردگار ما کسی است که خلقت خاصّ هر موجودی را به او عطا فرموده است.

یک ماشین، هر اندازه دقیق ساخته شده باشد، قادر به ابتکار و اختراع و پیدا کردن راههای نو و قادر به منطبق ساختن خود با محیط جدید و قادر به ایجاد اعضای جدید و تکمیل آنها نیست، ولی در اشیاء و بالخصوص در نباتات و حیوانات چنین چیزی هم مشاهده می‌شود. این خود نشانه دیگری است بر اینکه قوّه مرموز و نیروی شاعری اشیاء را با شکل مرموزی هدایت و رهبری می‌کند. مسأله هدایت و راه یابی اشیاء، داستان مفصّلی دارد که اینجا مجال شرح و بسط آن نیست.

قرآن کریم به این اصل در آیات مختلفی اشاره می‌کند، از جمله آنجا که می‌فرماید: «الّذی قدّر فهدی» [1]، و همچنین آنجا که از زبان حضرت موسی (علیه السلام) خطاب به فرعون نقل می‌کند:

الّذي اعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي[2].

۳. راه فلسفه

تا اینجا گفته شد که از میان راههای مختلف خدا شناسی در راه اوّل ذهن انسان مستقیماً و بلا واسطه، بدون آنکه شیء یا اصلی را پایه قرار دهد، وجود خداوند را ادراک می‌کند. این ادراک از نوع ادراکات حسی است (یک حسّ مرموز باطنی) که به نحو شهودی حاصل می‌شود؛ راه دوم راه شناسایی مع الواسطه است که در آن، آثار و مخلوقات که قرآن کریم آنها را «آیات» می‌نامد واسطه اثبات قرار می‌گیرند.

راه سوم که راه عقلی و فلسفی محض است راهی است که از مطالعه وجود و موجود به طور کلّی، طی می‌شود. در اینجا نیز مانند راه دوم نوعی استدلال در کار است و قهراً وجود خداوند مع الواسطه اثبات می‌شود اما آنچه که واسطه قرار می‌گیرد آیات و نشانه‌ها نیستند بلکه یک سلسله اصول عقلی (بدیهی یا نظری) هستند.[3]

۱. اعلی/ ۳: آن (خدایی) که (هر موجود را) اندازه گیری معیّن فرموده سپس هدایت نمود.
۲. طه/ ۵۰: آن (خدایی) که خلقت خاصّ هر موجودی را بدو بخشید سپس او را (بر آن اساس) هدایت نمود.
۳. برخی ادّعا می‌کنند که هیچ اصل بدیهی عقلی وجود ندارد و هر مطلبی که ما قبول می‌کنیم یا باید مستقیما محسوس و مشهود باشد و یا باید با دلیل اثبات شده باشد امّا مطلبی که نه محسوس است و نه دلیل دارد، یعنی آنچه که «بدیهی عقلی» نامیده می‌شود، قابل قبول نیست.

←

در این راه، فیلسوف یک محاسبه کلّی روی وجود و موجود می‌کند و می‌کوشد تا این محاسبه را تا آنجا که ممکن است دقیق‌تر و تحلیلی‌تر انجام دهد.

فلاسفه در محاسبه کلّی خود به این نتیجه رسیده‌اند که وجود واجب الوجود ضروری است، به این معنی که اگر واجب الوجود نبود هیچ چیز نبود، و چون چیز - بلکه چیزهایی - هست پس واجب الوجود نیز هست.

فلاسفه این مطلب را با استدلالهای مختلف ذکر کرده‌اند که برخی از آنها در اشعار منظومه که به زودی تفسیر خواهیم کرد آمده است. در این مقدّمه، ما به یک راه عمده اشاره می‌کنیم.

مقدّمتاً توضیح می‌دهیم که فلاسفه وجود واجب الوجود و وحدت او و مجرّد بودن او از مادّه و صفات ثبوتیّه و سلبیّه او را یکجا و ضمن یک برهان ذکر نمی‌کنند، و البتّه امکان پذیر نیست که برهان واحد همه اینها را یکجا دربر گیرد. براهین فلسفی مانند براهین ریاضی مرحله به مرحله پیش می‌رود. فلاسفه، اوّل به طور اجمال اثبات می‌کنند که واجب الوجود در جهان هست و جهان خالی از واجب الوجود نیست. در این مرحله بیش از این اثبات نمی‌شود. امّا این که واجب الوجود واحد است یا متعدّد، مجرّد است یا مادّی، چه صفاتی دارد، در مراحل بعدی و با براهین جداگانه اثبات می‌شود. دو برهان ذیل را با توجه به این نکته باید مورد توجه قرار داد. در منظومه یکی از این دو برهان که همان برهان «صدّیقین» است ذکر شده است.

→

ما جواب این مطلب را به طور مفصّل و مشروح در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم داده‌ایم و در اینجا تنها به یک بیان ساده قناعت می‌کنیم و می‌گوییم اینکه می‌گویند «هر مطلبی باید یا محسوس باشد و یا دلیل داشته باشد» خود مطلبی از مطالب است که به حکم همان قاعده ادّعایی آقایان یا باید محسوس باشد و یا باید دلیل داشته باشد. اما بدون شک این مطلب جزو محسوسات بشر نیست. نه از نوع مبصرات است و نه از نوع مسموعات و نه از نوع ملموسات و مشمومات و مذوقات. پس قهراً باید دلیلی داشته باشد. اگر دلیلی دارد پس آن دلیل هم به حکم این قاعده باید یا محسوس باشد و یا دلیل داشته باشد. عین این مطلب تکرار می‌شود درباره آن دلیل و اگر هر دلیلی ایجاب کند یک دلیل دیگری را، پس تمام دلیلها تبدیل می‌شوند به مدّعاها و در نتیجه ما به دلیلی که فی حدّ ذاته روشن باشد (یعنی خود آن دیگر دلیل نخواهد) نخواهیم رسید. پس هیچ دلیلی نخواهیم داشت و نتیجه این است که هیچ مطلبی در عالم دلیل نخواهد داشت. و امّا اگر در نهایت امر برسیم به دلیلی که فی حدّ ذاته دلیل باشد یعنی به خودی خود روشن باشد و نیازی به دلیل دیگر نداشته باشد پس معلوم می‌شود در میان مفاهیم بشر مطلبی هست که از فرط روشنی بی نیاز از دلیل است، بنا بر این اینکه گفته شده است هر مطلبی باید محسوس باشد و یا دلیل داشته باشد مطلب نادرستی است.

برهان سینوی

بوعلی، فیلسوف و طبیب بزرگ اسلامی، محاسبه عقلی و فیلسوفانه خویش را از راه تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود، و استلزام ممکن الوجود واجب الوجود را، انجام داده است.

وی می‌گوید: موجود به حسب فرض عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ یعنی هر چیزی که موجود است اگر نسبت ذات او را با موجود بودن و موجود نبودن در نظر بگیریم به حکم بدیهی عقلی دارای یکی از دو حالت ذیل خواهد بود:

الف. اینکه موجود بودن از ذات او تفکیک ناپذیر است، به عبارت دیگر موجود بودن ضروری ذات اوست، آنچنانکه فی المثل زوج بودن از عدد ۴ تفکیک ناپذیر است و ضروری ذات عدد ۴ است و آنچنانکه ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای مثلّث از ذات مثلّث تفکیک ناپذیر است و ضروری ذات اوست. چنین موجودی به حسب تعریف واجب الوجود است.

ب. اینکه موجود بودن از ذات او تفکیک پذیر است یعنی هیچ گونه امتناعی ندارد که آن چیز موجود نباشد و به عبارت دیگر موجود بودن برای ذات او ضروری نیست.

ذات او ذاتی است که نه ایجاب می‌کند موجود باشد و نه ایجاب می‌کند معدوم باشد، آنچنانکه جفت بودن برای گردو، مقدار و مساحت معیّن و یا شکل کره یا مکعب یا استوانه داشتن برای جسم ضروری نیست و از جسم قابل تفکیک است. چنین موجودی به حسب تعریف ممکن الوجود است.

اکنون که دانستیم موجود بلکه موجوداتی در جهان هست و موجود به حسب فرض عقلی از یکی از دو قسم بالا خارج نیست، می‌گوییم: هر موجودی را که در نظر بگیریم یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود است مدّعای ما که در حال حاضر این است که جهان هستی از واجب الوجود خالی نیست ثابت می‌شود[1] و اگر ممکن الوجود است باید واجب الوجودی در کار باشد تا این

---

۱. همان طوری که قبلًا اشاره کردیم ما در این مرحله هنوز در مقام اثبات وجود واجب الوجود در مقابل نفی ←

ممکن‌الوجود موجود شود، زیرا ممکن الوجود به حسب فرض از ناحیه ذات خود ایجاب نمی‌کند که موجود یا معدوم باشد، پس موجود بودن و موجود نبودن او وابسته است به علتی خارج از او و با موجود بودن آن علت، او موجود می‌شود و با نبودن آن، معدوم می‌گردد. پس آن علّت را مورد بررسی قرار می‌دهیم و همین دو فرض را درباره او اجرا می‌کنیم، زیرا آن علت یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود است مدعای ما ثابت است و اگر ممکن الوجود است نیازمند به علت دیگری است که آن نیز یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و اگر ممکن الوجود است نیازمند به علت دیگری و همین طور، و بالاخره باید منتهی شود به واجب الوجود، زیرا اگر منتهی نشود تسلسل علل غیر متناهیه لازم می‌آید و در مباحث «علّت و معلول» اثبات شده است که تسلسل علل غیر متناهیه ممتنع است.

پس خلاصه این برهان این است: هر موجودی یا واجب است و یا ممکن، و اگر ممکن است باید منتهی و متّکی باشد به واجب وگرنه تسلسل علل لازم می‌آید و تسلسل علل محال است.

بوعلی سینا در نمط چهارم کتاب اشارات این برهان را ذکر کرده است و آن را بهترین برهان دانسته است، زیرا در این برهان فقط یک محاسبه عقلی ما را به نتیجه رسانده است و مقدمه‌ای که در آن به کار رفته و مفروض و مسلّم گرفته شده این است که اجمالا موجودی در جهان است و جهان- بر خلاف ادعای سوفسطائیان- پوچ در پوچ و هیچ در هیچ نیست، و البته این مقدّمه بدیهی مرز فلسفه و سفسطه است و از بدیهی‌ترین بدیهیات است، و هیچ موجودی از موجودات مقدمه قرار داده نشده است، یعنی چنین نیست که وجود موجود خاصّی از قبیل انسان، حیوان، زمین، آسمان و یا هر چیز دیگر قبلًا قطعی و مسلّم گرفته شده باشد و سپس آن موجود خاص، پایه و مبنا و نردبان برای اثبات ذات حق قرار گرفته باشد و در نتیجه وجود شیء دیگر از وجود باری تعالی قطعی‌تر و مسلّم‌تر فرض شده باشد؛ خیر، هیچ موجودی از موجودات، پایه و پلّه و نردبان قرار نگرفته است، آنچه قبلًا قطعی و مسلّم گرفته شده است چند اصل

→

واجب الوجود و ادّعای اینکه واجب الوجودی در جهان نیست می‌باشیم. اما اینکه واجب الوجود یکی است یا بیشتر؟ و هم اینکه آیا واجب الوجود از سنخ جسم و ماده است یا مجرد از ماده است؟ و دیگر اینکه چه صفات ثبوتیه و چه صفات سلبیه [ای] باید داشته باشد؟ به تدریج مرحله به مرحله در مراحل بعد اثبات می‌شود.

کلّی و قاعده عقلی است:

۱. اجمالا موجود و بلکه موجوداتی در جهان هست، جهان هیچ در هیچ نیست.

۲. موجود به حصر عقلی یا واجب است یا ممکن.

۳. ممکن در وجود خود نیازمند به علّت موجده است.

۴. سلسله علل ممکنات باید به واجب منتهی شود، زیرا تسلسل محال است.

بوعلی فقط به همین جهت که موجودی خاص، پلّه و نردبان اثبات واجب قرار نگرفته است این برهان را «برهان صدّیقین» خوانده است و مدعی شده است که در واقع خود واجب دلیل خودش قرار گرفته است (آفتاب آمد دلیل آفتاب).

ولی صدرالمتألّهین معتقد است که با اینکه برهان بوعلی برهان تمامی است، عالی‌ترین برهان نیست، عالی‌ترین برهان که شایسته است «برهان صدّیقین» نامیده شود برهان دیگری است؛ و ما ضمن شرح اشعار منظومه از آن یاد می‌کنیم.[1]

---

۱. برهان صدّیقین که صدرالمتألّهین اقامه کرده است مبتنی بر دو اصل اساسی فلسفه او- اصالت وجود و وحدت وجود- است، و اینکه تقریر برهان:

این برهان به دو مقدمه نیاز دارد:

مقدمه اول این است که چنانکه در محل خود ثابت شده است، ماهیّات، اموری اعتباری هستند و آن چیزی که قطع نظر از اعتبار ذهنی متحقق است و واقعیت دار است و بلکه عین تحقق و واقعیت است وجود و هستی است (این مسأله همان است که «اصالت وجود» نامیده می‌شود و صدرالمتألّهین در میان فلاسفه، قهرمان این مسأله به شمار می‌رود؛ یعنی اوست که این مسأله را برای اولین بار به این صورت طرح کرده و براهین محکمی بر آن اقامه نموده است. جای این مسأله در «امور عامّه» است نه الهیات بالمعنی الاخص).

مقدمه دوم این است که وجود- که بنا بر اصالت وجود، متحقق است و بلکه عین تحقق است، و حقیقت است و بلکه جز وجود چیزی نیست- در ذات خود اقتضا دارد وحدت را؛ یعنی حقیقت وجود اولا حقیقت واحد است نه حقیقتهای متباینه، و به تعبیر دیگر (اگر چه تعبیر نارسایی است) حقیقت وجود طبیعت واحد دارد نه طبایع متعدده، و ثانیا این حقیقت در ذات خود از آن جهت که وجود است وحدت را اقتضا می‌کند، پس هر چه را حقیقت فرض کنیم بازگشتش به همان حقیقت وحدانی است، یعنی هر چه هست همان حقیقت وجود و یا شؤون و تجلّیات وجود است و به هر حال ثانی برای او نیست.

پس بنا بر مقدمه اول، حقیقت وجود اصیل است و حقیقی و بلکه عین تحقق است، و بنا بر مقدمه دوم، واحد است و ثانی ندارد، خودش است و شؤون خودش و بس. اکنون می‌گوییم: این حقیقت یا واجب است یا ممکن. اگر واجب است فهو المطلوب، و اگر ممکن است پس قائم به غیر است. ولی فرض این است که حقیقت وجود، ثانی ندارد (لیس فی الوجود غیر حقیقة الوجود دیّار)، پس اگر قائم به چیزی باشد باید قائم به خود باشد. پس حقیقت وجود، ماورائی ندارد تا قائم به آن ماوراء باشد. پس حقیقت وجود، واجب است. حاجی هم می‌گوید:

اذا الوجود کان واجبا فهو و مع الامکان قد استلزمه

←

→

با این بیان روشن شد که فیلسوف، که با دید فیلسوفانه در جهان هستی تأمل کرده و اندیشه دقیق و رقیق فلسفی را به کار می‌اندازد، آنچه را که در قدم اوّل کشف می‌کند حقیقت وجوبیّه است و پس از آن باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد ناگزیر است از اینکه ذات واجب الوجود را پلّه و نردبان قرار دهد برای اثبات وجود ممکنات. ولی البتّه از نظر فیلسوف، ممکنات به منزله ثانی وجود پروردگار نیستند، بلکه از قبیل شؤون و تجلّیات ذات پروردگارند که اگر چه آنها در مرتبه ذات حق نیستند ولی ذات حق در مرتبه آنهاست:

هو معکم اینما کنتم (حدید/ ۴).

ما یکون من نجوي ثلثة الّا هو رابعهم و لا خمسة الّا هو سادسهم (**مجادله**/ ۷).

این برهان دو ویژگی دارد: یکی اینکه نیازی به استناد به امتناع دور و تسلسل نیست و فرضا هم کسی در امتناع دور و تسلسل تردید داشته باشد در این برهان خللی وارد نمی‌شود؛ و دیگر اینکه هیچ شیئی از اشیاء و هیچ مخلوقی از مخلوقات، واسطه برای اثبات ذات واجب الوجود قرار نگرفته است، و به عبارت دیگر عالم واسطه اثبات ذات حق قرار نگرفته است؛ و این است مفهوم فلسفی جمله معروف مولی الموحّدین علی (علیه السلام):

یا من دلّ علي ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته (دعای صباح).

ای کسی که ذاتش دلالت کند بر ذاتش و منزّه است از مجانست مخلوقاتش.

فریدهٔ اول: در احکام ذات واجب

غرر اوّل:

در اثبات وجود حق تعالی

مــــا ذاتـــــه بذاتـــــه لذاتـــــه موجــود الحـــقّ العلـــي صـــفاته

آن چیزی که ذاتش نـه بـه تبـع شـیئی دیگـر و نـه بـه
علّت دیگر موجود است، ذات حق برین صفات اسـت

شرح: در این بیت، که بحث «الهیات بالمعنی الاخص» آغـاز مـی‌شـود، مفهـوم «واجب الوجود» تعریف شده است. بدیهی است هر موضوعی که در صدد اثبات یا نفی آن هستیم لازم است اوّل آن را در ذات خویش مشخّص سازیم تا چیز دیگری به نام او و به جای او مورد نفی و اثبات ما قرار نگیرد. حالت انسان هنگام نفی و یا اثبات چیزی حالت تیر انداز است که قبل از هر چیزی باید درست نشانه گیری کند و بدیهی است که اگر نشانه‌گیری از اوّل غلط باشد ماهرترین تیرانداز هم خطا می‌کند، بلکه هـر چـه ماهرتر باشد به خطا نزدیک‌تر است، و اگر صد در صد نشانه‌زن باشد، صد درصد خطا می‌کند. مقصود از «واجب الوجود» چیست؟ البته مفهوم لفظی این کلمه روشـن اسـت: واجب الوجود یعنی آنچه وجودش ضروری است، در مقابل ممکن الوجـود کـه فقـط امکان وجود دارد.

تصوّر هر کسی درباره خدا این است که موجودی است که محال است که نباشد،

ضرورتا و لزوما باید باشد. ولی اگر از مفهوم لفظی این کلمه بگذریم ناچار باید عمیق‌تر بیندیشیم و ببینیم ملاک وجوب وجود چیست؟ تفاوت واجب الوجود با ممکن الوجود در چیست؟ چرا این واجب الوجود است و آن ممکن الوجود؟ و آیا واجب الوجود عبارت است از «موجود خودساز و خود ساخته و خود سامان» یعنی موجودی که سازنده و سامان دهنده خویش است؟ و قهراً اگر این تصوّر درست باشد در آن صورت واجب الوجود از آن جهت واجب الوجود است که خود، سازنده خود است. علیهذا واجب الوجود مانند هر موجود دیگر «لمّیّت» و «چرایی» دارد ولی لمّیّت و چرایی او در وجود خودش نهفته است و خود نیاز خود را برطرف کرده است و به عبارت ساده‌تر خودش خالق و صانع و پدید آورنده خودش است، بر خلاف موجودات دیگر که نیازشان به وسیله موجود دیگر که «علّت» نامیده می‌شود برآورده شده است و لمّیّت و چرایی آنها در وجود آن دیگری نهفته است.

تصور دیگر درباره «واجب الوجود» عبارت است از: «پدیداری بی پدید آورنده» یعنی واجب الوجود مانند هر موجود دیگر «پدید» آمده است ولی پدید آورنده ندارد، نه خودش پدید آورنده خودش است و نه غیر خودش. بنا بر این تعریف و تصوّر، وجود واجب الوجود، استثنائی است در قانون علّیّت. یعنی هر پدید آمده‌ای علتی دارد الّا واجب الوجود که پدید آمده بدون علّت است؛ بر خلاف تعریف اول که استثنائی در قانون علّیّت نیست، بلکه فرض شده که خودش نسبت به خودش، هم علّت است و هم معلول.

ما در کلمات بسیاری از دانشمندان مادّی وقتی که خوب دقّت می‌کنیم می‌بینیم تصوّرشان از «واجب الوجود» به یکی از دو شکل بالاست.[1]

این تصورات و تعریفات، ناشیانه و جاهلانه است. ما اگر بخواهیم تعریف نسبتا دقیقی پیدا کنیم باید آن را از زبان خود الهیّون بشنویم. آنچه نزد همه الهیّون مسلّم است این است که: ذات واجب الوجود ذاتی است بی نیاز و کامل الذات و بسیط. مفهوم «ساخته شدن» و «پدید آمدن» در او راه ندارد. او قائم به ذات و قیّوم جهان و تکیه‌گاه جهان است. البتّه هر دسته از الهیّون از نظر به دست دادن ملاک بی نیازی و کمال ذاتی واجب الوجود و همچنین از نظر به دست دادن ملاک نیاز و نقصان مخلوقات

---

۱. (۱). رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادّیگری از همین مؤلّف، بخش «علّت نخستین».

و معلولات او روی جهت خاصّی تکیه می‌کنند.

متکلّمین به علّت خاصّی - که بعداً توضیح خواهیم داد - تکیه‌شان از نظر ملاک بی نیازی و کمال ذاتی واجب الوجود بر روی مفهوم «قدیم» و «ازلی» است. تصوّر متکلّمین از ذات حق که ملازم است با بی نیازی و کمال، مساوی است با ذات قدیم و ازلی؛ یعنی ذاتی که همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است. از نظر متکلّمین «قدم» مساوی است با «وجوب وجود» و «امتناع عدم».

ولی جمهور فلاسفه مفهوم «قدیم» را برای معرّفی ذات حق و به دست دادن ملاک بی نیازی و کمال ذاتی حق کافی نمی‌دانند. از نظر آنها این که «ذات حق قدیم است» مطلب درستی است ولی «قدیم» مساوی با «ذات حق» نیست، مانعی نیست که برخی مخلوقات و معلولات ذات حق نیز قدیم باشند. به عقیده آنها عقول قاهره و همچنین مادّهٔ المواد، هم قدیم‌اند و هم معلول و مخلوق. فلاسفه روی خود مفهوم «وجوب وجود» تکیه می‌کنند و می‌گویند واجب الوجود عبارت است از ذاتی که نسبتش با هستی نسبت ضرورت است و عدم بر وی محال است، ولی برای این که ملاکی به دست داشته باشند که چگونه می‌شود ذاتی اینچنین باشد به این نکته رسیده‌اند که واجب الوجود ذاتی است که ذات و ماهیّتش عین هستی است و چون هستی را در مرتبه ذات دارد نه در مرتبه زائد بر ذات، پس در مرتبه ذات خود فاقد هستی نیست تا نیازمند به هستی باشد؛ پس «عینیّت ذات با هستی» ملاک بی نیازی و کمال ذاتی حقّ است و چون ذاتش عین هستی است و هستی نقیض نیستی است، بر ذات او عدم محال است.

از نظر این فلاسفه، روح سخن درباره «واجب و ممکن» این است که «ممکن» یک موجود مزدوج است از ماهیّت و وجود، امّا «واجب الوجود» ذاتی است صرف وجود؛ پس سخن درباره اثبات واجب الوجود برمی‌گردد به سخن درباره حقیقتی که وجود صرف باشد.

این نظر البتّه از نظریّه متکلّمین دقیق‌تر است.

ولی صدرالمتألّهین بیان دقیق‌تری دارد. او همان طور که مفهوم «قدیم» را برای معرفی ذات حق و برای به دست دادن ملاک بی نیازی و کمال ذاتی او کافی نمی‌داند، مفهوم «عینیّت ذات و وجود» را نیز کافی نمی‌داند؛ یعنی این که ذاتی بسیط و موجود صرف باشد دلیل بر وجوب وجود و غنا و بی نیاز مطلق بودن نیست. این که ذات عین

هستی باشد صرفا دلیل بر این است که موجود مفروض ما موجود حقیقی است نه موجود اعتباری، و به عبارت مصطلح، موجود «بذاته» است نه موجود «بغیره»، و به اصطلاح دیگر، در اتّصافش به موجودیّت نیازمند به «حیثیّت تقییدیّه» و «واسطه در عروض» نیست، و این خود نوعی بی‌نیازی است ولی برای وجوب وجود کافی نیست. برای وجوب وجود شرط است که موجود علاوه بر حقیقی بودن و حیثیّت تقییدیّه و واسطه در عروض نداشتن، بی نیاز از «حیثیّت تعلیلیّه» نیز باشد. این دو حیثیّت از یکدیگر قابل انفکاک‌اند. پس واجب الوجود موجودی است که هم «بذاته» است و هم «لذاته». این که توهّم شده است که «بذاته» بودن مستلزم «لذاته» بودن است غلط است. صدرالمتألّهین به همین جهت در تعریف «واجب الوجود» دو قید می‌آورد: «بذاته» و «لذاته».

معنای «بذاته» و «لذاته» در نزد صدرالمتألّهین

از نظر جمهور فلاسفه بذاته بودن یک «موجود» دلیل لذاته بودن او نیز هست، ولی صدرالمتألّهین معتقد است که مانعی ندارد که موجودی بذاته باشد و لذاته نباشد، پس در مقام معرّفی ذات واجب هر دو قید را باید آورد و با این دو قید است که می‌توانیم تصوری صحیح از ذات واجب الوجود بالذات غنیّ بالذات قائم بالذات به دست بدهیم.

اصطلاح «لذاته» همچنانکه حکما گفته‌اند به معنی «لا لغیره» است یعنی موجود قائم به نفس نه قائم به غیر، و اصطلاح «بذاته» به معنی این است که موجودیّت عین ذاتش است یعنی حقیقتش عین حقیقت هستی است. هر یک از دو کلمه «بذاته» و «لذاته» در اصطلاح حکما نماینده یک بی نیازی است. کلمه «لذاته» مفهوم بی نیازی از واسطه در ثبوت و حیثیّت تعلیلیّه را می‌رساند، و کلمه «بذاته» مفهوم بی نیازی از واسطه در عروض و حیثیّت تقییدیّه را [1]، و به هر حال در اصطلاح حکما مفهوم

---

[1]. برای کسانی که علاقه‌مندند تا با این اصطلاحات آشنا گردند در اینجا توضیحی داده می‌شود تا هم مطلب روشن شود و هم فرق «موجود لذاته» و «موجود بذاته» که می‌گوییم مفهوم اوّلی بی نیاز از «حیثیّت تعلیلیّه» و «واسطه در ثبوت» است و مفهوم دومی بی نیاز از «حیثیّت تقییدیّه» و «واسطه در عروض» است، روشن شود.

ذهن بشر وقتی صفتی را به موصوفی نسبت می‌دهد، وضع آن صفت با موصوف بر دو گونه است:

←

«واجب الوجود» بیش از هر چیز دیگر متّکی بر مفهوم «بی نیازی» است.

پس تصوّر ما از «واجب الوجود» بنا بر این تعریف عبارت است از موجودی که ضروریّ الوجود و ممتنع العدم است بدین دلیل که در مصداق «موجود» بودن بی نیاز از

→

۱. گاهی آن موصوف بدون هیچ واسطه‌ای و بدون دخالت هیچ ملابسی، به آن صفت متصف می‌گردد؛ یعنی ذهن ما آنجا که حکم می‌کند به اتصاف موصوف به آن صفت، به ملاک خود موصوف است و بس، هیچ شیء دیگری غیر از خود موصوف از نظر ذهن ما ملاک اتصاف موصوف به آن صفت نیست. اینجاست که می‌گوییم فلان شیء بدون هیچ «حیثیت تقییدیه» و بدون هیچ «واسطه در عروض» به فلان صفت متصف می‌شود.

۲. گاهی صفتی که به موصوف نسبت داده می‌شود با دخالت یک واسطه است، به این معنی که حکم ذهن به اتصاف آن موصوف به آن صفت، به ملاک خود موصوف نیست، بلکه موصوف با شیء دیگری به نحوی از انحاء اتحاد دارد و آنچه که ملاک اتصاف است شیء متحد با موصوف است نه خود موصوف، و ما به نوعی تسامح عرفی یا عقلی - که از این تسامحات هم در مفاهیم عقلی و فلسفی زیاد است و ضرورت دارد که آنها را بشناسیم وگرنه دچار اشتباهات بزرگ خواهیم شد - حکم «احد المتّحدین» را به دیگری سرایت می‌دهیم.

پس در حقیقت آن صفت، صفت آن واسطه است ولی ما با در نظر گرفتن نوعی اتحاد میان واسطه و موصوف مفروض، آن صفت را به آن موصوف نسبت می‌دهیم. اینچنین واسطه‌هایی را اصطلاحا «حیثیّت تقییدیّه» و یا «واسطه در عروض» می‌نامند.

این بحث اگر چه یک بحث فلسفی است ولی برای توضیح مطلب از مجازات عرفی نیز می‌توان استفاده کرد چه، همان طور که اشاره کردیم این گونه تسامحات و سرایت دادنها منحصر به امور عقلی نیست.

علمای ادب می‌گویند استعمال یک لفظ در یک معنی بر دو گونه است: حقیقت و مجاز.

اگر لفظ در معنی اصلی خود استعمال شود، و همچنین اگر صفت به موصوف حقیقی خود اسناد داده شود، آن را «حقیقت» گویند.

ولی اگر لفظ در مورد یکی از ملابسات معنی خودش به کار برده شد، و یا اگر صفتی به یکی از ملابسات موصوف خود نسبت داده شد، «مجاز» صورت پذیرفته است. استعمالات مجازی، جزء فطریّات همه ملل است و در همه زبانها جاری است. مثلًا لفظ «شیر» در زبان فارسی وضع شده است برای آن حیوان درنده بیابانی. البته استعمال این لفظ در مورد آن حیوان حقیقت است. ولی گاهی این لفظ در مورد انسانی به کار برده می‌شود که با شیر در شجاعت اشتراک دارد. البته این استعمال، مجاز است نه حقیقت.

همچنین در اسنادها گاهی صفتی را به موصوف حقیقی‌اش نسبت می‌دهیم، مثل اینکه می‌گوییم فلان بنّا فلان ساختمان را ساخت، و گاهی این نسبت را به کسی می‌دهیم که محرک و باعث آن بنّا در ساختن ساختمان بوده است، مثلًا می‌گوییم: «کریمخان زند مسجد وکیل را ساخت».

سرایت دادن مفهومی از مصداق حقیقی به مصداق غیر حقیقی، و یا نسبتی از منشأ اصلی خودش به چیز دیگر، تا این حدود مورد توجه عرف و اهل ادب هم هست، اما مراحل دقیق‌تری داریم که عرف و اهل ادب، آنها را حقیقت می‌داند ولی نظر دقیق فلسفی آنها را مجاز می‌شمارد، مثل اینکه به شخصی که در کشتی سوار است حرکت را نسبت می‌دهیم و می‌گوییم او حرکت کرده است، حرکت مکانی، و حال آنکه با نظر دقیق فلسفی، جالس سفینه از نظر مکان حرکتی انجام نداده است، بلکه حرکت او (جالس سفینه) حرکت بالعرض است؛ یعنی

←

هر حیثیّت و هر عنوان دیگری است. او موجود است از آن نظر که خودش، خودش است نه از آن نظر که ذاتش مقرون به حیثیّتی است که آن حیثیّت ملاک استحقاق و عنوان موجودیّت است (واسطه در عروض و حیثیّت تقییدیّه) و نه از آن جهت که

→

در اینجا نوعی مجاز به کار رفته است. یا مثلًا به برف می‌گوییم سفید است، و حال آنکه با نظر دقیق فلسفی آنچه که سفید است خود «سفیدی» است نه «برف».

و یا می‌گوییم: «انسان موجود است» و حال آنکه از نظر دقیق فلسفی آنچه که موجود است وجود انسان است نه خود انسان (ماهیّت انسان).

اگر گفته شود در صورتی که جالس سفینه حرکت نمی‌کند پس چرا ما حرکت را به او نسبت می‌دهیم؟ و همچنین اگر «برف» سفید نیست و تنها «سفیدی» سفید است چرا می‌گوییم «برف» سفید است؟ و ایضا در مورد انسان، اگر «انسان» موجود نیست بلکه آنچه موجود است «وجود» انسان است، پس چرا گفته می‌شود انسان موجود است؟

در جواب می‌گوییم: آندو به نحوی متلبّس به یکدیگر و دست در آغوش یکدیگرند که ذهن ما به خود حق می‌دهد که حکم «احد الملابسین» را به دیگری بدهد.

ثانیا در مورد «برف» و «سفیدی» و یا «انسان» و «وجود»، آندو به نوعی اتحاد وجودی دارند؛ یعنی از یک نظر «برف» «سفید» است و از نظر دیگر «سفید» «برف» است، و همچنین «انسان» «وجود» است و «وجود» «انسان» است؛ پس طبعا حکم «احد المتّحدین» به دیگری سرایت می‌کند و به عبارت دیگر هر جا که ذهن، نوعی «این همانی» میان دو شیء برقرار کرد و یکی از دو طرف اتحاد، حکمی داشت، طبعا آن حکم بر دیگری هم به نحوی صدق می‌کند.

پس معنی اینکه «ذات واجب تعالی موجود بذاته است» این است که صفت موجودیّت بدون وساطت هیچ واسطه و هیچ «حیثیت تقییدیه‌ای» از خود اوست؛ یعنی اینطور نیست که ذات حق با چیزی متحد است که آن چیز واقعا و حقیقتا متصف به وجود است، بلکه آن چیزی که واقعا و حقیقتا موجود است و موجودیت از صمیم ذات و حاقّ حقیقت او انتزاع می‌شود خود ذات حقّ است.

به عبارت دیگر ذات حق موجود است نه به این معنی که ذاتی است و وجودی و آن ذات متصف به صفت وجود است، بلکه به این معنا که ذات او عین وجود و عین واقعیت است. علیهذا فرض نیستی برای او از قبیل فرض نیستی برای اشیاء دیگر نیست، بلکه از قبیل فرض نیستی برای خود هستی است، یعنی از این قبیل است که فرض کنیم هستی در عین اینکه هستی است و متن واقعیت را تشکیل می‌دهد، در همان حال نیست باشد، که این عین اجتماع نقیضین است.

بنا بر این وقتی می‌گوییم «ذات واجب الوجود، واجب الوجود لذاته است» یعنی علت خارجی ندارد و به اصطلاح دیگر، واجب الوجود بدون وساطت «حیثیت تعلیلیه» موجود است؛ و وقتی می‌گوییم «واجب الوجود، واجب الوجود بذاته است» یعنی واسطه در «اتصاف» ندارد و یا به اصطلاح دیگر، واجب الوجود بدون وساطت «حیثیت تقییدیه» موجود است.

بیت حاجی سبزواری:

موجود الحقّ العلي صفاته   ما ذاته بذاته لذاته

اشاره به همین مفاهیمی است که به تفصیل بیان شد.

ذاتش متعلق و وابسته به ذات دیگری است (واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیّه)، بلکه او موجود است قطع نظر از هر حیثیّتی ماوراء خود؛ و او از آن نظر ضروریّ الوجود است که وجودش عین ذاتش است و بعلاوه قائم به ذات است نه قائم به غیر.

از نظر قدمای فلاسفه نظیر بوعلی، اینکه موجودی بذاته باشد یعنی وجودش عین ذاتش باشد، خود این ملاک است که لذاته نیز باشد یعنی قائم به نفس باشد. ولی از نظر صدرالمتألّهین که متّکی بر اصالت وجود است، صرف بذاته بودن و عینیت ذات با وجود، برای لذاته بودن و قائم به نفس بودن کافی نیست، ولی اگر موجودی لذاته بود قهراً بذاته نیز هست و لذا اوّل کلمه «بذاته» ذکر شد و بعد کلمه «لذاته».

علیهذا ما که در جستجوی واجب الوجود و علة العلل هستیم در جستجوی حقیقتی هستیم که قطع نظر از اعتبار هر قید و هر حیثیّتی، مصداق وجود و وجوب باشد و این است معنی واجب الوجود بذاته و لذاته که در مقام اثباتش هستیم، و این است تعریف صحیح از این کلمه. تعریف واجب الوجود این است، نه این که: «موجودی که خود سازنده خودش است» یا «پدید آمده بی پدید آورنده». ما نه در پی استثنائی در قانون علّیّت هستیم و نه در پی علیتی که در آن، علّت عین معلول باشد؛ بلکه در جستجوی موجودی هستیم که دربارهاش ساخته شدن، پدید آمدن و نیازمندی به علّت صدق نمی‌کند، همه اینها از ساحت او به دور است.

اینجا سؤالی را که یک بار در «امور عامّه» مطرح شد با بیانی دیگر تکرار می‌کنیم و آن این که ملاک نیازمندی به علّت چیست؟ یعنی آنکه واجب الوجود نیست و نیازمند به علتی است که او را به وجود آورد، به وجود آمدنش بر اساس چه ملاکی صورت می‌گیرد؟ (قهراً با داشتن ملاک نیازمندی در غیر واجب الوجود، ملاک بی نیازی در واجب الوجود نیز روشن می‌شود) و به عبارت جامع هر دو قسمت: اساساً چگونه است که برخی موجودات نیازمند به علّت فرض می‌شوند و برخی بی نیاز؟ آیا صرف «چیز» بودن و «موجود» بودن معیار نیازمندی است یا چیز دیگر؟

پاسخی که به این پرسش داده شده این است که قطعا صرف چیز بودن و موجود بودن ملاک نیاز نمی‌شود، زیرا شیء و موجود از آن جهت که شیء و موجود است ممکن است کامل و بی نیاز باشد همچنانکه ممکن است ناقص و نیازمند باشد، آنچه ملاک نیازمندی است نقص شیء است نه موجودیّت شیء و شیئیّت شیء که حاکی از کمال شیء است.

اینجاست که هم از طرف حکما و هم از طرف متکلّمین تلاشهایی در جستجوی نقصی که ریشه نیازمندی به علّت است صورت گرفته است.

متکلّمین این نقص را «حدوث» (یعنی این که وجود مسبوق به نیستی باشد) دانستند، پس موجود از آن جهت که حادث است و نبوده و بود شده ناقص است و نیازمند به علّت است، و متقابلًا «قدم» را ملاک غنا و وجوب ذاتی و بی نیازی از علّت شمرده‌اند.

فلاسفه بر متکلّمین ایراد گرفته‌اند که ملاک نیاز را در درون ذات اشیاء باید جستجو کرد نه در «عدم سابق» که منشأ انتزاع حدوث می‌شود. درست است که هر حادثی نیازمند به علّت است، ولی نه از آن جهت که حادث است. هیچ مانعی نیست که یک موجود، قدیم باشد و نیازمند به علّت باشد؛ زیرا آن چیزی که ملاک نیازمندی است این است که شیء در ذات خود «خلأ وجودی» داشته باشد یعنی ذاتش غیر از حقیقت هستی باشد، ذاتش چیزی باشد که به خودی خود نسبت به هستی و نیستی بی طرف و بی تفاوت باشد. فلاسفه چنین ذاتی را «ماهیّت» نامیدند و این بی تفاوتی و لا اقتضائی را «امکان ذاتی» خواندند. لهذا گفتند مناط احتیاج به علّت، «امکان ذاتی» است، و بر عکس، مناط بی‌نیازی از علّت، «وجوب ذاتی» است یعنی این است که حقیقت ذات شیء، بی‌طرف و بی‌تفاوت نسبت به وجود و عدم نباشد بلکه ذات بنفسه اقتضای وجود داشته باشد.

غالباً چنین یادآور شدند که یک ذات آنگاه بنفسه اقتضای وجود دارد و از عدم امتناع می‌ورزد که عین وجود باشد. پس در حقیقت آن چیزی که ملاک بی نیازی و هم ملاک وجوب وجود است «ملأ ذاتی» است. این، عقیده فلاسفه‌ای نظیر فارابی و بوعلی بود تا زمان صدرالمتألّهین.

و البتّه اقلّیّتی هم یافت می‌شدند که برای آنها مسأله «ملأ» و «خلأ» وجودی مطرح نبود، مدّعی بودند هیچ ضرورتی ندارد که ذات واجب الوجود عین هستی باشد، مانعی نیست که ذات واجب الوجود ماهیّتی باشد دارای وجود؛ چیزی که هست، ماهیّت واجب، مجهول الکنه است.

پس، از نظر فلاسفه امثال بوعلی ملاک نقص، ماهیّت داشتن است و ماهیّت داشتن موجب این است که در ذات شیء «خلأ» هستی و نیستی باشد و علّتی باید آن خلأ را پر کند، و هر موجودی که در ذات خود چنین باشد نیازمند به علّت است و اگر

چنین نیست یعنی ذاتش عین هستی و واقعیّت است، او بی نیاز از علّت است.

این نکته باید اضافه شود که چرا یک ذات عین هستی است و ذات دیگر عین هستی نیست بلکه هستی عارض بر آن ذات است؟ به عبارت دیگر چگونه است که وجود در ذات واجب عین ذات است و در غیر واجب مغایر با ذات؟ بوعلی در الهیّات شفا به این پرسش پاسخ گفته است. می‌گوید: شدّت وجود و فرط فعلیّت، ملاک ماهیّت نداشتن است.

سلوک فکری امثال بوعلی به این نحو بوده است که اوّل، فرضیّه عقلی انقسام موجود به واجب و ممکن را طرح کرده‌اند، به حکم امتناع تسلسل به این نتیجه رسیده‌اند که سلسله علل باید منتهی شود به علّت نخستین و واجب الوجود. سپس ملاک نیاز و بی نیازی از علّت را طرح کرده و «امکان» را ملاک نیاز و «وجوب» را ملاک بی‌نیازی شمرده‌اند، و منشأ امکان را ماهیّت داشتن و منشأ وجوب را ماهیّت نداشتن دانسته‌اند و در آخر امر منشأ ماهیّت نداشتن را شدّت وجود و فرط فعلیّت معرفی کرده‌اند، و طبعا می‌توان نتیجه گیری کرد که منشأ ماهیّت داشتن ضعف وجود و نقص فعلیّت است، ولی البتّه این سخن به هیچ وجه در تعبیرات امثال بوعلی نیامده است.

از نظر متکلّمین که ملاک نیاز به علّت را «حدوث» می‌دانند، سؤال از علّت، سؤال از پدید آورنده است؛ یعنی وقتی که می‌گوییم «علّت فلان چیز چیست؟» در حقیقت می‌خواهیم بگوییم آن عاملی که آن چیز را که زمانی نیست بوده و بعد هست شده ایجاد کرده است، چیست؟ ولی از نظر فلاسفه، سؤال از علّت، سؤال از این است که آن عاملی که «خلأ» ذاتی ماهیّت را پر کرده است چیست؟ از نظر فلاسفه، مسأله زمان و سابقه نیستی مطرح نیست.

ولی صدرالمتألّهین در این مورد نظر خاصّی آورده که با نظر متقدّمان مخالف است. صدرالمتألّهین ضمن قبول این که هر حادثی نیازمند به علّت است و هم قبول این که هر ممکن الوجودی نیازمند به علّت است، پس از طرح مسأله «اصالت وجود» به صورت روشن و تأیید و دفاع از آن و قبول اصل وحدت تشکیکی وجود، مدّعی شد که ماهیّت به حکم این که اعتباری است، از حریم علّیّت و معلولیّت و نیازمندی و بی نیازی و موجودیّت و معدومیّت خارج است و از این نظر مستقلا حکمی ندارد بلکه تابع وجود است؛ آنجا که وجودی علّت است، برای ماهیّت آن وجود هم بالتبع علیت اعتبار می‌شود، و آنجا که وجود معلول است، برای ماهیّت آن وجود هم معلولیّت

اعتبار می‌شود؛ و طبعا نیازمندی ماهیّت به علّت نیز تبعی و مجازی است. پس نیاز و بی‌نیازی را نباید خارج از وجود دانست. مراتب وجود از نظر غنا و فقر و شدّت و ضعف و محدودیّت و عدم محدودیّت و نیاز و بی‌نیازی متفاوت‌اند. مرتبه قوی و شدید و لایتناهی وجود، بی نیاز از علّت است و مراتب ناقص و ضعیف وجود، نیازمند به علّت‌اند. همان طور که شدّت، قوّت و غنای یک مرتبه از وجود، ذاتی اوست و معلّل به علّتی نیست، نقص و ضعف مرتبه دیگر نیز ذاتی و غیر معلّل است؛ یعنی وجود ضعیف و ناقص که معلول است خودش معلول است نه ضعفش و نقصش.

پس سلوک فکری صدرالمتألّهین با سلوک فکری امثال بوعلی متفاوت بوده است. سلوک فکری صدرالمتألّهین از این راه بوده است که اوّل مسأله «اصالت وجود و اصالت ماهیّت» را طرح کرده و به اصالت وجود رسیده است؛ سپس مسأله شدّت و ضعف مراتب وجود و این که حقیقت وجود یک واحد ذی مراتب است برایش طرح شده است؛ آنگاه مسأله «ملاک نیاز به علّت» طرح شده و ریشه نیاز و بی نیازی را در خود وجود دانسته است نه در ماهیّت. صدرالمتألّهین به حکم این که ماهیّت را امری اعتباری می‌داند آن را «موجود بغیره» می‌داند نه «موجود بذاته» و وجود را مطلقا «موجود بذاته» می‌داند؛ ولی مراتب وجود، برخی «موجود لذاته» می‌باشند و آن منحصر است به ذات واجب الوجود، و برخی «موجود لغیره» اند یعنی همه موجودات دیگر. پس ذات حق «موجود بذاته و لذاته» است ولی چنانکه قبلًا دیدیم فلاسفه قبل از صدرالمتألّهین موجود بذاته را منحصر به ذات حق می‌دانستند. شعر منظومه که می‌گوید:

ما ذاته بذاته لذاته   موجود الحقّ العلي صفاته

واجب الوجود را بر اساس سلوک فکری صدرالمتألّهین تعریف می‌کند.

□

اذا الوجود كان واجبا فهو   و مع الامكان قد استلزمه

هرگاه حقیقت وجود، واجب باشد پس
مطلوب حاصل است و با امکان (یعنی اگر

ممکن الوجود باشد) مستلزم
این است که خود واجب باشد.

شرح: در این بیت، برهان معروف به «برهان صدّیقین» که ابتکار صدرالمتألّهین است آورده شده است. ما قبلًا برهان بوعلی را که از راه امکان و وجوب و اثبات امتناع تسلسل علل آورده شده است ذکر کردیم و اینک نوبت تشریح این برهان است.

در مقدّمه شرح این برهان لازم می‌دانیم مطلبی را که قبلًا اشاره کردیم توضیح بیشتری بدهیم. گفتیم در پاسخ به سؤال «ملاک نیازمندی اشیاء به علّت و ملاک بی نیازی علّت نخستین از علّت» نظریّاتی ابراز شده است. اینک می‌گوییم این پرسش در میان حکمای اروپا به صورت دیگر طرح شده و به عنوان یک مشکل لا ینحل باقی مانده است. آنها سؤال را در ناحیه واجب الوجود و علّت نخستین طرح کرده‌اند، گفته‌اند چرا علّت نخستین علّت نخستین شده است؟

آنچه از طرف حکما و متکلّمین اسلامی در پاسخ به سؤال «ملاک نیازمندی معلول به علّت» ابراز شده است جواب این سؤال هم هست، زیرا همان دلیلی که ملاک نیازمندی را بیان می‌کند ملاک بی نیازی را هم شرح می‌دهد.

و گفتیم در اینجا دو سلوک فکری وجود دارد: یکی سلوک فکری امثال بوعلی و دیگر سلوک فکری صدرالمتألّهین.

سلوک فکری امثال بوعلی به این نحو بوده است که ابتدا موجود را به حسب فرض و حصر عقلی منقسم کرده‌اند به «واجب» و «ممکن»، یعنی هر موجودی به حسب حکم عقلی از این دو فرض خارج نیست، و بعد در مرحله دوم اثبات کرده‌اند که «موجودیّت ممکن» بدون «وجود واجب» به حکم امتناع تسلسل علل غیر متناهیه قابل توجیه نیست یعنی اگر مجموعه‌ای غیر متناهی از علل و معلولات ممکنه را فرض کنیم، همه آنها باز هم مانند ممکن واحدی هستند و یک واحد نیازمند را تشکیل می‌دهند و برای این واحد نیازمند همچنان «چرایی» یا «چرا» باقی می‌ماند و تنها با فرض وجود «واجب الوجود» است که وجود ممکنات «چرا» ی خود را باز می‌یابند.

و در مرحله بعدی هم این حکما از خواصّ و احکام «واجب الوجود» یعنی چیزهایی که از لوازم وجود است بحث کرده‌اند از قبیل وحدت، بساطت، ازلیّت، ابدیّت، علم، حیات، قدرت، اراده و غیره؛ و از جمله خواصّی که برای واجب الوجود

کشف کرده‌اند این است که: واجب الوجود وجود محض است و ماهیّت ندارد، بر خلاف ممکن الوجودها یعنی ممکنات که زوج ترکیبی هستند و مرکّب‌اند از «ماهیّت» و «وجود».

در این مرحله است که این حکما پاسخ صحیح سؤال گذشته را (چرا واجب الوجود، واجب الوجود شده است؟ و یا چرا علّت نخستین، علّت نخستین شده است؟) دریافته‌اند و خلاصه پاسخ سؤال فوق این است که:

سؤال از «چرایی وجود» (یعنی سؤال از این که فلان شیء چرا موجود شده است؟) در موردی صحیح است که در ذات خود شیء مورد نظر خلأی از «موجودیّت» در کار باشد، و امّا آنجا که خلأی از موجودیّت در کار نیست «چرا گفتن» غلط است؛ و یا ممکن الوجود که ذاتی غیر از موجودیّت دارد و موجودیّت وارد بر آن ذات می‌گردد، در مرتبه ذات از «وجود» خالی است، پس طبعا از نظر عقلی جای این سؤال هست که:

چرا و به چه وسیله این ذات خالی پر شده است؟ و چون خود ذات نمی‌تواند پر کننده خود باشد پس به وسیله شیء دیگر که قبلًا پر بوده و صلاحیّت پرکنندگی داشته است، پر شده است.

اما «واجب الوجود»، نظر به این که ذاتش مساوی موجودیّت و عین موجودیّت است، پس خلأی از حیث موجودیّت ندارد تا نیازی به «پر شدن» داشته باشد.

در این سلوک فکری، آن چیزی که ما را به ملاک بی نیازی واجب الوجود از علّت رسانید عین همان چیزی است که اصل وجود «واجب الوجود» را برای ما اثبات کرد، یعنی امتناع تسلسل علل غیر متناهیه.

ضمناً تا اینجا معلوم شد که صرف «موجود بودن» و یا «چیز بودن» ملاک نیازمندی به علّت نیست، و اشتباهی که فلاسفه اروپا داشته‌اند همین بوده که با خود اندیشیده‌اند که اگر «شیء» و «موجود» باید علّت داشته باشد پس همه چیز و همه موجودات باید علّت داشته باشند و استثنا در موردی خاص به نام «واجب الوجود» بی مورد است، و اگر «شیء» و «موجود» می‌تواند بدون علّت وجود داشته باشد پس همه اشیاء باید چنین باشند اعمّ از واجب الوجود و غیر او؛ همچنانکه راسل در کتاب چرا مسیحی نیستم؟ می‌گوید:

> «اگر هر چیز باید علتی داشته باشد، پس خدای را نیز علتی باید، و اگر چیزی بدون علت می‌تواند وجود داشته باشد، آن چیز می‌تواند هم خدا باشد و هم جهان.»

پاسخ این گفتار بنا بر مسلک امثال بوعلی این است که:

نه همه چیز نیازمند به علّت است و نه همه چیز بی نیاز از علّت، بلکه آن چیزی که در ذات خود خلأی از موجودیّت دارد نیازمند به علّت است و آن چیزی که در ذاتش چنین خلأی نیست و ذات او عین موجودیّت است او بی نیاز از علّت است[۱]؛ و ضمنا معلوم گشت که سخن متکلّمین هم که می‌گویند ملاک نیازمندی به علّت «حدوث» است، درست نیست، زیرا به فرض محال اگر فرض کنیم شیء، حادث باشد و در ذات خود خلأی از موجودیّت نداشته باشد نیاز به علّت نخواهد داشت، و اگر فرض شود که شیء، قدیم و ازلی باشد ولی در مرتبه ذات خود خالی از «وجود» است، نیازمند به علّت است؛ یعنی همواره علّتی بوده است که آن خلأ را پر نگه داشته است.

سلوک فکری صدرالمتألّهین

اما سلوک فکری صدرالمتألّهین، از این طریق – که اندکی غیر طبیعی و غیر مستقیم است – نبوده، بلکه سلوک فکری وی از اینجا شروع می‌شود که:

«موجود» – یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است – و اقرار به واقعیّت آن، اوّلین گامی است که راه فیلسوف واقع‌بین را از «سوفسطائی» خیالباف و منکر همه چیز جدا می‌کند. موجود، یا ماهیّت است و یا وجود است و از ایندو قطعا یکی اصیل است و دیگری اعتباری. و در مرحله بعدی اثبات می‌کند که آنچه اصیل است «وجود» است نه ماهیّت. و در مرحله سوم اثبات می‌کند که حقیقت وجود یک حقیقت است و بس، و تعدّد و کثرت، هر چه هست، در مراتب و مجاری و مظاهر همان حقیقت است.

در مرحله چهارم این سخن را مطرح می‌کند که: حقیقت وجود، که بالفرض اصیل است و واحد، آیا واجب است و یا ممکن؟ و بعد نتیجه می‌گیرد که: حقیقت وجود، واجب است نه ممکن، زیرا اگر ممکن باشد باید وابسته به غیر باشد و حال این که «غیری» ماورای حقیقت وجود نیست تا حقیقت وجود بدان وابسته باشد.

پس حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی؛ یعنی حقیقت وجود من حیث

---

۱. برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادّیگری.

هُوَهُوَ عین هستی و واقعیّت است و عـین اسـتقلال از غیـر اسـت و قطـع نظـر از هـر حیثیّتی- تعلیلی یا تقییدی- امتناع از عدم دارد.

به عبارت دیگر: حقیقت وجود، قطـع نظـر از هـر اعتبـار و حیثیّتـی دیگـر، بـا وجوب ذاتی ازلی مساوی است؛ یعنی حقیقت وجود من حیث هو هو مساوی است با واجب الوجود؛ وجود ممکن وجود من حیث هو نیست، بلکه وجود است بـا اعتبـاری و حیثیتی علاوه. تنها با اعتباری علاوه بر حقیقت وجود- یعنی با اعتبـار محـدودیّت و تأخّری که ناشی از معلولیّت است- مراتبـی از وجـود، دارای خاصـیّت فقـر و نیـاز و امکان می‌گردد.

در این سلوک فکری، پاسخ سؤال بالا که چرا واجب الوجود، واجـب الوجـود شده است؟ و یا چرا علّت نخستین، علّت نخستین شده است؟ بسی روشـن‌تـر اسـت، زیرا حقیقت وجود را- که تنها حقیقت واقعی و اصیل عالم هستی است- اگر من حیث هو هو در نظر بگیریم عین استغنای از غیر است و عین وجوب وجـود اسـت و عـین اوّلیّت و آخریّت است و عین علّیّت و مبدئیّت است.

پس سؤال درباره آن چیزی که «ذاتش عین علّیّت نخستین است» بیهـوده و بـی مورد است. بنابراین سلوک فکری، «چرایی» که در مقابل ما ظاهر می‌گردد این نیسـت که: چرا علّت نخستین، علّت نخستین شده است؟ بلکه این است که: چرا آنکـه علّـت نخستین نیست و معلول و ناقص است و همچنین محـدود و متـأخّر و نیازمنـد اسـت چنین شده است یعنی «معلول» است؟

پاسخ این است که: لازمه کمال و فرط فعلیّت حقیقت هسـتی، تجلّـی و ظهـور است، و لازمه ذات تجلّی بودن و ظهور بودن، نقصان و محدودیّت و تأخّر و نیازمندی است، و همه اینها مساوی معلولیّت‌اند.

□

و قـس علیـه کلّمـا لـیس امتنـع | بـلا تجسّـم علـي الكـون وقـع
ثمّ ارجعـــن و وحّـــدنها جمعـــا | فی الـذّات فـالتّكثیر فی مـا انتزعـا

و قیاس کن بر او (وجود) هر آنچه (صفت) را که
ممتنع نیست و ممکن است برای وجود و بدون
اینکه وجود حالت جسمیّت به خود بگیرد
آن صفت بر وجود واقع می‌شود.
پس باز گرد و همه آنها را (آن صفات را) در
ذات و واقع یکی قرار بده، پس کثرت در چیزهایی
(مفاهیم) است که انتزاع شده‌اند.

شرح: در این دو بیت درباره صفات واجب الوجود بحث شده است. در بیت اوّل اجمالاً اشاره شده است که ذات واجب الوجود متّصف به برخی صفات می‌گردد و برخی صفات دیگر از او سلب می‌شود؛ به عبارت دیگر واجب الوجود دارای پاره‌ای صفات ثبوتیّه و پاره‌ای صفات سلبیّه است، و به طور ضمنی معیار صفات ثبوتیّه و صفات سلبیّه ذکر شده است.

مطلبی که لازم است گفته شود این است که: احکام و صفاتی که برای یک موجود اثبات می‌شوند بر دو قسم است: یا این است که آن موجود از آن جهت که موجود است متّصف به آن صفت می‌گردد، یا این که صرف موجودیّت برای اتّصاف به آن صفت کافی نیست. مثلًا موجود از آن جهت که موجود است متّصف می‌شود به این که واحد است یا کثیر، بالفعل است یا بالقوه، علّت است یا معلول؛ ولی موجود از آن جهت که موجود است متّصف نمی‌شود به این که کوتاه است یا دراز، متحرّک است یا ساکن، سفید است یا سیاه، بلکه پس از آن که در مرتبه قبل، تعیّنی خاص برای وجود پیدا می‌شود، در مرتبه بعد، این صفات و احکام پیدا می‌شود. مثلًا درباره یک جسم صحیح است گفته شود که آیا مکعّب است یا کروی یا استوانه‌ای؟ و درباره یک آواز صحیح است که گفته شود آیا بلند است یا کوتاه؟ آیا زیر است یا بم؟ و درباره یک خوردنی صحیح است گفته شود شیرین است یا تلخ یا شور یا بی‌مزه؟ امّا صحیح نیست گفته شود فلان جسم زیر است یا بم؟ و فلان آواز سفید است یا سیاه یا بنفش؟ و مزه فلان خوردنی زرد است یا سیاه؟ و فلان رنگ شور است یا شیرین؟

امّا درباره همه اینها صادق است که موجود است یا معدوم؟ یکی است یا دو تا؟

ضروری است یا ممکن؟ حادث است یا قدیم؟ بالقوّه است یا بالفعل؟ علّت است یا معلول؟

مقصود این است که پاره‌ای از صفات از آن جهت برای اشیاء هست که آن اشیاء موجودند، و طبعا صفاتی که برای واجب الوجود هست همان صفاتی است که برای «موجود» است از آن جهت که موجود است و موجود از آن جهت که موجود است موصوف به آن صفات و منعوت به آن نعوت است؛ و امّا این که خود آن صفات چیست و فرق صفات حقیقی و صفات اضافی چیست؟ مطلبی است که بعداً درباره‌اش بحث خواهد شد.

در این بیت نظیر برهانی که درباره حقیقت وجود آورده شد درباره صفات واجب الوجود آورده شده است؛ یعنی همان چیزی که درباره حقیقت وجود گفته شد که آیا واجب است و یا ممکن، اگر واجب است فهو المطلوب و اگر ممکن باشد مستلزم این است که «واجب» باشد، عینا درباره شؤون (صفات) وجود نیز جاری است، زیرا آنها عین وجودند و تفاوت آنها با وجود، تفاوت مفهومی است.

مثلًا «نور» مساوی با وجود است، پس سراسر هستی مساوی است با «نوریّت» و ماورای این نور «ظلمت» است، و ظلمت عین «ناچیزی» است. علیهذا حقیقت نور یا واجب است و یا ممکن، اگر ممکن باشد مستلزم این است که واجب باشد. عین این بیان درباره علم و حیات و قدرت و اراده و غیره نیز جاری است.

امّا بیت دوم این مطلب را بیان می‌کند که «صفات» عین «ذات» واجب الوجودند و عین یکدیگرند به حسب خارج و واقعیّت، و کثرت صفات کثرت مفهومی است نه کثرت واقعی.

برای آنکه مفهوم این دو بیت روشن شود لازم است چند مطلب بیان گردد:

۱. در باب «صفات واجب الوجود» مجموعا سه نظریه است:

نظر اوّل: نظر معتزله

معتزله از متکلّمین اسلامی عقیده دارند که «واجب الوجود» به دلیل این که بسیط من جمیع الجهات و احدیّ الذات است، موصوف به هیچ صفتی و منعوت به هیچ نعتی نمی‌گردد، زیرا صفت داشتن مستلزم نوعی تکثّر است و از مختصّات مخلوقات

است.

معتزله نظر به این که می‌خواهند عقاید خود را با متون اسلامی تطبیق دهند و در متون اسلامی صریحا برای خداوند صفات زیادی ذکر شده است از قبیل: اللّه الصّمد، و انّه بکلّ شیء علیم، و انّه علی کلّ شیء قدیر، لا اله الّا هو الحیّ القیّوم، و هو اللّه الخالق البارئ المصوّر و امثال اینها، ناچار مسأله «نیابت» را طرح کرده و گفته‌اند: هر چند ذات حق از هر صفتی عاری است ولی نوع فعل ذات حق شبیه فعل ذاتی است که دارای صفاتی از قبیل علم، حیات، قدرت و ... می‌باشد و ذات عاری از صفات او کار ذات واجد الصفات را انجام می‌دهد و این که در متون اسلامی صفات زیادی برای خداوند ذکر شده است از آن جهت است که ذات عاری از صفات حق عملا کار ذات متّصف به آن صفات را انجام می‌دهد.

نظر دوم: نظر اشاعره

اشاعره، که دسته‌ای دیگر از متکلّمین اسلامی هستند، درست در جهت عکس معتزله در این باب نظر دارند.

آنها گفته‌اند: ذات حق موصوف به پاره‌ای از صفات و منعوت به پاره‌ای از نعوت است و آن صفات به حکم این که صفت باید غیر از موصوف باشد، مغایر با ذات حقّ‌اند و به اصطلاح زائد بر ذات حقّ‌اند، و چون موصوف، «واجب الوجود» و «قدیم الوجود» است باید این صفات هم مانند «موصوف» واجب الوجود و قدیم الوجود باشند. پس صفات واجب الوجود مانند ذات واجب الوجود، هم واجب الوجود و هم قدیم الوجودند. این است که اشاعره معتقدند به «قدمای ثمانیه» یعنی به هشت موجود قدیم، و در واقع به «هشت واجب الوجود» معتقدند.

نظریّه سوم: عقیده حکمای اسلامی

نظریّه حکمای اسلامی نظریّه‌ای است که هم منطق و استدلال آن را تأیید می‌کند و هم متون اسلامی، و آن این است:

ذات واجب واقعاً متّصف به یک سلسله صفات می‌گردد، ولی دلیلی نیست بر این

که لزوما صفت باید مغایر با موصوف باشد، بلکه دلیل قائم است بر این که صفات واجب و همچنین برخی صفات ممکن عین ذات واجب و یا عین ذات ممکن است.

بعداً به طور تفصیل درباره این مطالب بحث خواهد شد؛ و این است معنی بیت بالا که می‌گوید:

ثمّ ارجعن و وحّدنها جمعا فی الذّات فالتّکثیر فی ما انتزعا

۲. در باب کثرت مفهوم با وحدت مصداق، این مطلب باید تذکّر داده شود که: هیچ مانعی ندارد که یک شیء به حسب وجود خارجی و عینی [واحد] باشد و در عین حال مصداق مفاهیم کثیره و متعدّده باشد. آنچه که محال است این است که شیء، مصداق کثیر بما هو کثیر باشد و از متکثّراتی که هیچ وجه مشترک در میان آنها نیست مفهوم واحدی انتزاع شود.

۳. یک تفاوت میان ذات واجب و مخلوقات مادّی، در صفات و احکام هست و آن این است که در مخلوقات و موجودات مادّی، برای آن که موجود، متّصف به صفاتی شود دو چیز لازم است:

الف. این که آن صفت برای آن موصوف ممتنع نباشد و به عبارت دیگر ممکن به امکان عام باشد.

ب. این که شرایط خارجی، موجود و موانع هم مفقود باشد.

مثلًا برای این که زید عالم باشد، هم لازم است که صفت «علم» برای زید امکان داشته باشد و هم لازم است شرایط تحصیل علم برای زید فراهم باشد و موانع هم منتفی بوده باشد؛ در این وقت است که زید عالم می‌گردد؛ یعنی صرف امکان عالم بودن کافی نیست که زید «واقعا» عالم باشد.

اگر ما «سنگ» را در نظر بگیریم، از نظر عالم بودن، شرط اوّل را فاقد است، یعنی امکان عالم بودن در او نیست و اگر انسان وحشی را در نظر بگیریم، شرط دوم را فاقد است. پس به هر حال در اتّصاف مخلوقات مادّی به یک سلسله صفات، دو چیز شرط است.

اما برای ذات واجب الوجود، بلکه همه مجرّدات و فوق مادّیات، در اتّصاف به صفات خودشان یک شرط بیشتر وجود ندارد و آن، امکان و عدم امتناع است یعنی همین قدر که دانستیم فلان صفت برای او ممتنع نیست و ممکن است، کافی است که

حکم کنیم که قطعا او واجد این صفت است.

و به عبارت دیگر، امکان هر صفت در ذات واجب، مساوی است با وجدان و فعلیّت آن صفت. این است که در بیت بالا گفته شد که: هر صفتی که برای واجب ممتنع نیست و موجودات بدون اینکه نیازی به تجسّم داشته باشند متّصف به آن صفت می‌شوند، آن صفت برای ذات واجب الوجود، ثابت است. کلمه «تجسّم» در بیت بالا مساوی است با آنچه تحت عنوان «تعیّن» بیان کردیم.

□

ثمّ الطّبیعیّ طریق الحرکة یأخذ للحقّ سبیلا سلکه

امّا عالم فنّ طبیعیّات، راه حرکت را
برای «حق» انتخاب می‌کند و پیموده است

شرح: در این بیت اشاره شده است به برهانی که «طبیعیّون» یعنی علمای فنّ طبیعیّات اقامه کرده‌اند [1].

این برهان، موروث از ارسطوست و ارسطو- آنچنانکه نقل شده است- بیشتر در طبیعیّات متعرّض این مطلب شده است. این برهان مبتنی بر چند مقدّمه است:

۱. در عالم، انواع حرکات از قبیل حرکات أینی و کمّی و کیفی وجود دارد. مثلًا حرکات ستارگان و زمین به دور خورشید «أینی» است؛ رشد گیاهان و حیوانات حرکت «کمّی» است؛ و تغییرهایی که در رنگ و بو و طعم و خاصیّت اشیاء پیدا می‌شود حرکت «کیفی» است.

---

۱. در اینجا باید اوّلا بدانیم مقصود از کلمه «طبیعی» که در اینجا آمده است، با اصطلاح شایع عصر ما که معمولا در مورد منکران ماوراء طبیعت به کار می‌رود مغایر است. مقصود از کلمه «طبیعی» فیلسوف طبیعی است که درباره «جسم بما هو متغیّر» بحث می‌کند، خواه قائل به ماوراء طبیعت باشد و خواه نباشد؛ همچنانکه مقصود از «فیلسوف الهی» کسی است که در فنّ فلسفه الهی وارد باشد (فلسفه الهی علمی است که درباره «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند) خواه قائل به وجود خدا باشد و خواه نباشد.

ثانیا باید بدانیم که ارسطو، هم فیلسوف الهی بوده است و هم فیلسوف طبیعی، ولی برهانی که بر اثبات وجود خدا اقامه کرده است از جنبه فلسفه طبیعی است نه از جنبه فلسفه الهی، بر عکس حکمای اسلام که آنها بیشتر به براهینی اهتمام و اعتماد دارند که بر وفق موازین فلسفه الهی اقامه می‌شود.

خلاصه اینکه وجود حرکات را در عالم نتوان انکار کرد، و فرضا نگوییم: سراسر عالم «حرکت» است، و نیز فرضا نگوییم: عالم یک «واحد حرکت» است، نخواهیم توانست وجود حرکت را در عالم انکار کنیم.

۲. حرکت، نیازمند به قوّه محرّکه‌ای است که مباشر و ملازم و مقارن با حرکت باشد. همچنانکه در مبحث «علّت و معلول» از «امور عامّه» گفته‌ایم «قانون جبر» که در فیزیک مطرح است ناقض این اصل فلسفی نیست.

۳. در محلّ خود ثابت شده است: علّت طبیعی حرکت باید خود متغیّر و متحرّک باشد؛ یعنی طبیعت نمی‌تواند مبدأ تغییر واقع گردد مگر آنکه خود متغیّر باشد، و قانون «علّة المتغیّر متغیّر» درباره علل طبیعی صد در صد صادق است.

۴. همچنانکه در محلّ خود ثابت است، تسلسل علل غیر متناهیه محال است؛ یعنی سلسله علل همواره باید منتهی به علّتی بشود که آن علّت، معلول نباشد.

بنا بر مقدّمات فوق، حرکاتی که در عالم وجود دارند، از وجود یک سلسله نیروها که مبدأ آن حرکات می‌باشند حکایت می‌کنند. آن نیروها به حسب فرض عقل، یا نیروی طبیعی هستند و یا ماورای طبیعی.

اگر نیروها ماوراء طبیعی باشند پس ما در گام اوّل به ماوراء طبیعت رسیده‌ایم.

امّا اگر آن نیروها طبیعی باشند- که واقعا هم چنین است زیرا در محلّ خود ثابت شده که محال است حرکات ظاهری این عالم مستقیما از ماورای طبیعت (ماوراء الطبیعه) نشأت گیرند-به حکم اینکه قوای طبیعی باید متغیّر باشند پس خود نیازمند به نیروهای دیگری هستند که در خود اینها حرکت و تغییر ایجاد کند، و باز نقل کلام می‌شود به قوایی که مبدأ تغییر در این قوا هستند و بالاخره در نهایت امر باید معتقد شویم که همواره در بن و ریشه عالم، قوّه و یا قوای ثابت و ماوراء الطبیعی که همه حرکات از آنجا ناشی می‌شود وجود دارد، و این همان «برهان محرّک اوّل ارسطویی» است[1].

□

---

۱. [این برهان به تفصیل در درسهای اسفار استاد شهید در حوزه علمیّه قم که به صورت کتاب حرکت و زمان منتشر شده تقریر گردیده است.]

... راه حرکت به نحوی که گفته شد، یک راه عمومی است؛ یعنی آنچه مبدأ استدلال است همه حرکاتی است که در عالم هست و هر یک از حرکات عالم صلاحیت دارد که مبدأ استدلال قرار گیرد.

ولی این راه را به نحوی خاص نیز می‌توان طی کرد و آن از راه حرکت نفس است از حدّ «عقل هیولانی» به حدّ «عقل بالفعل» و از حدّ «عالم بالقوّه» به حدّ «عالم بالفعل» و به عبارت بهتر از حدّ «عالم عقلانی بالقوّه» به حدّ «عالم عقلانی بالفعل». حاجی سبزواری در شرح منظومه این مطلب را به نحوی بیان کرده است که استدلال جداگانه‌ای غیر از آنچه گفته شد به شمار نمی‌رود، ولی ما به نحوی تقریر می‌کنیم که استدلال جداگانه‌ای به شمار می‌رود.

قبل از بیان این مطلب تذکّر چند مقدّمه در اینجا لازم است:

مقدّمه اوّل: در محلّ خود ثابت شده است که هر پدیده‌ای که در عالم حادث می‌گردد قبلًا قوّه آن پدیده، یعنی استعداد و امکان استعدادی آن، موجود بوده است. حکما ثابت کرده‌اند که: «**کلّ حادث مسبوق بقوّة و مادّة تحملها**». از این روی، هر حدوث و پیدایشی نوعی خروج شیء از قوّه و استعداد به حدّ فعلیّت و کمال است.

مقدّمه دوم: و نیز در محلّ خود ثابت شده است که ماهیّت «حرکت» عبارت است از: خروج شیء از قوّه به فعلیّت تدریجا. و باز ثابت شده است که در طبیعت همه چیز تدریجا از قوّه به فعلیّت خارج می‌گردد. پس همه پدیده‌ها از طریق حرکت به وجود می‌آیند.

مقدّمه سوم: همچنانکه قبلًا اشاره شد حرکت نیازمند به محرّک است و خروج شیء از قوّه به فعلیّت (هر چند فرض کنیم دفعی باشد نه تدریجی) نیازمند به مخرج است.

مقدّمه چهارم: این مطلب معلوم است که فاقد کمال نمی‌تواند معطی کمال باشد و به قول معروف:

کهنه ابری که بود ز آب تهی   کی تواند که کند آب دهی

یک موجودی که در مرتبه پایین‌تر است، امکان ندارد که بتواند وجود راقی‌تر را افاضه کند و ببخشد.

و از طرفی می‌دانیم که: علم و ادراک و تفکّرات و تعقّلات، خصوصا با توجّه به اصل اتّحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول، در درجه تکامل یافته وجود است.

پس از این مقدّمات می‌گوییم: نفس انسان در آغاز کار، یعنی در مرحله جنینی و نوزادی، از نظر عالم بودن و عاقل بودن و عالم عقلانی بودن یک موجود بالقوّه است– یعنی این معانی را در درجه استعداد و امکان دارد نه در درجه فعلیّت و کمال– و در مراحل بعدی تحت تأثیر یک سلسله عوامل از قبیل مشاهدات حسّی و تجارب و آزمایشات، و تحت تأثیر عوامل تعلیمی و تربیتی به صورت عالمی عقلانی درمی‌آید و جهانی می‌گردد از «اندیشه» که در گوشه‌ای نشسته است[1].

سخن در این است که این علوم و ادراکات و معقولات از کجا پیدا شد و سرمنشأش از کجا بود و از چه منبع و مأخذی ظهور کرد؟ آیا دیدن و شنیدن که از نظر مادّی و فیزیکی چیزی جز «تابش نور» بر اعصاب باصره و تموّج هوای مجاور سامعه نیست، آیا این امور که در مرتبه ذات خود فاقد درجه وجودی علم و عقل می‌باشند می‌توانند افاضه کننده علم و عقل بر جان ما باشند؟ و یا این که اینها صرفا یک سلسله علل اعدادی می‌باشند؟ یعنی استعداد نفس ما را بیشتر می‌کنند و امّا نور عقل و علم چیز دیگری است و از خورشید معنوی که در ذات خود عین علم و عقل و ادراک است افاضه می‌شوند؟

شک نیست که سخن دوم درست است؛ یعنی عوامل مادّی که از طریق حواسّ ما بر بدن ما اثر می‌گذارند، برای خروج نفس ما از حدّ امکان و استعداد عالم عقلانی (عقلی) بودن به حدّ فعلیّت آن (عالم عقلی بالفعل) کافی نیست. می‌توانیم این مطلب را با بیانی ساده چنین بگوییم:

ما می‌بینیم که در جهان، عقل و علم و اندیشه وجود دارد و لااقل در انسانها وجود دارد و ممکن نیست که در جهان، کانونی از علم و عقل و اندیشه وجود نداشته باشد و این امور در ما به خودی خود پیدا شود؛ آنچه در ما هست، پرتوی و نمونه‌ای است از آنچه در کانون جهان هست.

به تعبیر دیگر می‌توانیم بگوییم در طبیعت، تکامل وجود دارد؛ یعنی طبیعت، پیوسته از مرحله ناقص به مرحله کامل‌تر طیّ طریق می‌کند و کمالاتی را که ندارد تدریجا به دست می‌آورد و طبیعت این کمالات را از یک منبع و مخزنی کسب می‌کند و آن منبع و مأخذ، خود طبیعت نیست، زیرا فرض این است که طبیعت کار خود را از

---

۱. هر آنکس ز داش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

نقص آغاز می‌نماید و فاقد است و تدریجا واجد می‌گردد، پس ناچار علاوه بر طبیعت، حقایق و کانونهایی وجود دارد که طبیعت را از مرحله نقص و ضعف به حدّ کمال و قوّه سوق می‌دهد.

کسانی که از طریق نفس استدلال کرده‌اند، یک راه دیگر را نیز طی کرده‌اند و آن راه «غایات» است یعنی اینکه نفس انسان دائما در حال طلب است، و طلب بدون مطلوب ممکن نیست، همچنانکه حرکت بدون جهت محال است؛ و از طرفی خاصیّت نفس این است که به هیچ مطلوبی قانع نمی‌گردد مگر مطلوبی که کمال مطلق باشد که وجودش «کلّ الوجودات» و مطلوبیّتش مطلوبیّت «کلّ المطلوبات» باشد، و این خود دلیل بر وجود چنان قطبی در جهان است. البتّه این مطالب نیازمند به توضیح بیشتری است که اکنون مجال آن نیست.

□

من فی حدوث العالم قد انتهج　　　فانّه عن منهج الصّدق خرج

هر کسی که (متکلّمین) در (راه) حدوث عالم گام
برداشته است، پس او از راه راستی بیرون رفته است

شرح: متکلّمین از راه حدوث عالم در مقام اثبات صانع عالم برآمده‌اند. بیان متکلّمین، از دو برهان تشکیل می‌شود که نتیجه برهان اوّل برای برهان دوم صغری واقع می‌شود بدین نحو:

برهان اوّل: **العالم متغیّر، و کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث.**

نتیجه این برهان (**فالعالم حادث**) را صغری برای برهان دوم قرار می‌دهند:

العالم حادث، و کلّ حادث یحتاج الی محدث، فالعالم یحتاج الی محدث.

در اینجا آخرین نتیجه از نظر متکلّمین - یعنی نیاز عالم به محدث و صانع - اثبات می‌شود. متکلّمین برای اثبات مدّعای خود دو چیز را باید اثبات کنند:

۱. کبرای قیاس اوّل (کلّ متغیّر حادث).

۲. کبرای قیاس دوم (کلّ حادث یحتاج الی المحدث).

متکلّمین برای اثبات کبرای برهان اوّل بیانی دارند که مورد قبول حکما و

فلاسفه نیست ولی خود فلاسفه با بیانی دیگر آن کبری را اثبات می‌کنند.

و امّا کبرای قیاس دوم از نظر فلاسفه قابل اثبات نیست، زیرا منظور متکلّمین این است که هر حادث از آن جهت که حادث است نیازمند به علّت است یعنی از نظر آنان مناط نیاز معلول به علّت، حدوث آن است.

ولی همچنانکه قبلًا گفتیم حکما معتقدند که مناط نیاز معلول به علّت، «امکان ذاتی» معلول است نه حدوث آن. حادث از آن جهت که حادث است نیازمند به علّت نیست. بنابراین کبرای قیاس دوم (کلّ حادث یحتاج الی المحدث) غلط است؛ و این است که می‌بینیم حاجی سبزواری طریق حدوث را انتقاد کرده است.

ولی حقیقت این است که هر چند سخن متکلّمین درباره مناط نیاز به علّت قابل انتقاد است، امّا راه حدوث عالم برای اثبات واجب الوجود قابل انتقاد نیست، زیرا هر چند حادث از آن جهت که حادث است نیازمند به علّت نیست ولی بالاخره این مطلب مورد قبول است که هر حادثی ممکن الوجود است پس هر حادثی از آن جهت که ممکن الوجود است نیازمند به علّت است.

از طرفی دیگر، بهترین نشانه و بهترین دلیل بر امکان عالم، حدوث عالم است و اگر ما نشانه‌هایی از قبیل حدوث و تغییر، در عالم نمی‌دیدیم از کجا می‌توانستیم حکم کنیم که عالم ممکن الوجود است و واجب الوجود نیست؟ و اگر نگوییم که در چنین صورتی حکم کردن غیر ممکن بود، لااقل باید بپذیریم که کار بسیار دشواری بود.

پس برای اینکه از طریق امکان عالم - که همان طریق حکمایی از قبیل بوعلی است - بخواهیم طیّ طریق کنیم، چاره‌ای نیست جز اینکه از راه حدوث عالم گام برداریم؛ و به همین جهت است که در احتجاجات و روایات اسلامی بر مسأله حدوث عالم تکیه شده است.

غرر دوم:

در اثبات توحید حق تعالی

صرف الوجود کثرة لم تعرضا لانّه امّا التّوحّد اقتضی
فهو، و الّا واحد ما حصلا او کان فی وحدته معلّلا

وجود صرف (ذات واجب الوجود) را کثرت عارض نمی‌گردد، زیرا او یا اقتضا می‌کند وحدت را فهو المراد، و گرنه (در غیر این صورت) یا واحدی موجود نمی‌گردد و یا (ذات واجب الوجود) در وحدت خود، معلول علّت خارجی خواهد بود.

شرح: از اینجا بحث «توحید» آغاز می‌گردد. البتّه مقصود توحید ذات است یعنی اینکه «واجب الوجود» یک مصداق بیشتر ندارد، و به تعبیر دیگر «ذات حق تعالی» مثل و مانندی ندارد، آنچنانکه قرآن کریم فرموده است: «**لیس کمثله شیء**»[1]. آنچه قبلًا بیان شد اثبات ذات واجب الوجود بود بدون اینکه توجّهی به وحدت یا کثرت ذات واجب الوجود بشود. همه براهینی که بر اثبات ذات واجب الوجود اقامه می‌شود–به

۱. شوری/ ۱۱.

استثنای برهان صدّیقین- همین قدر اثبات می‌کنند که عـالم خـالی از واجـب الوجـود نیست. بنابراین «یگانگی» واجب الوجود باید با ادلّه جداگانه اثبـات شـود. یکـی از آن براهین همان است که در بالا بدان اشاره شد و توضیح آن این است که:

ذات واجب به حسب حصر عقلی از این سه شق خالی نیست:

۱. یا اقتضای وحدت می‌کند یعنی لازمه ذاتش وحدت است.

۲. یا اقتضای کثرت دارد یعنی لازمه ذاتش کثرت است.

۳. و یا لااقتضاء است (از این نظر مانند ممکنات است) یعنی نه اقتضای وحدت دارد و نه کثرت.

در صورت اوّل (اقتضای وحدت) اگر ذات واجب مقتضی وحدت باشد، یعنـی لازمه ذاتش یگانگی باشد، پس مدّعای ما حاصـل اسـت و آن ایـن اسـت کـه واجـب الوجود واحد است و «وحدت» لازمه ذات اوست.

در صورت دوم- یعنی اگر اقتضای کثرت بکند- لازم می‌آیـد کـه هـیچ واحـد واجب الوجود وجود نداشته باشد، پس مستلزم این است که کثیر هـم وجـود نداشـته باشد، زیرا اگر «کثرت» لازمه ذات شیء باشد نظر به اینکه ذات شیء جدا و منعـزل از افراد خود نیست بلکه عین افراد است، پس «هر فـردی» از «ذات» موجـود گـردد لازم می‌آید که آن فرد «کثیر» باشد یعنی «افراد» باشد؛ و بـاز «هـر فـردی» از آن افـراد، لازم می‌آید که «متکثّر» باشد یعنی «افراد» باشد؛ و همچنین «هر فردی» از آن افراد الـی غیـر النهایه، و هرگز منتهی نخواهد شد به فردی که آن فرد واقعا «فرد» و «واحد» باشد.

پس لازم می‌آید که هیچ فرد واحدی که مصداق واجب الوجـود باشـد نداشـته باشیم، پس لازم می‌آید که «کثیر» هـم نداشـته باشـیم، زیـرا «کثیـر» جـز مجمـوعی از واحدها و افراد نیست، پس لازم می‌آید واجب الوجـود نداشـته باشـیم و حـال آن کـه وجود واجب الوجود را اثبات کرده‌ایم. پس معلوم شد که فرض کثرت واجب الوجود ملازم است با نفی واجب الوجود.

امّا صورت سوم یعنی اینکه ذات واجـب الوجـود از جهـت کثـرت و وحـدت مانند ممکنات باشد، ذاتش نه اقتضای کثرت داشته باشد و نه اقتضای وحدت، بلکه لا اقتضاء باشد.

این شق هم محال است، زیرا لازم می‌آید که واجب الوجود وحدت یـا کثـرت خودش را مدیون غیر باشد، یعنی به حکم علّت یا عللی واحد شده باشد یا کثیر، و این

مستلزم این است که ذات واجب الوجود معلّل به علّت باشد و این مستلزم این است که واجب الوجود، واجب الوجود نباشد. پس معلوم شد که فرض لا اقتضاء بودن ذات واجب الوجود نسبت به «وحدت» و «کثرت» نیز مستلزم نفی واجب الوجود است.

این برهان، برهان خوبی است خصوصا بنا بر اصالت ماهیّت. ولی در این برهان به «لمّ مطلب» که چگونه می‌شود یک ذات اقتضا کند وحدت را و وحدت لازمه آن ذات باشد اشاره‌ای نشده است.

آن چیزی که می‌تواند هم برهان متینی باشد و هم لمّ مطلب را بیان نماید و هم ضمنا روشن کند که وحدت ذات واجب الوجود نوعی دیگر از وحدت است، برهان دیگری است مبتنی بر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و آن این است:

«واجب الوجود» صرف وجود است- یعنی وجود محض و بحت است- و هیچ حدّ و محدودیّت و ماهیّت در مرتبه ذات او قابل فرض نیست؛ و چون وجود محض و لایتناهی است فرض تعدّد و تکثّر در او نمی‌شود، زیرا- همچنانکه در پاورقیهای جلد پنجم اصول فلسفه گفته‌ایم- به طور کلّی فرض تکثّر، یعنی قرار دادن دو شیء مثل هم و در برابر هم، فرع بر متناهی بودن آندو است، امّا در غیر متناهی، فرض تکثّر و تعدّد محال است. مثلًا بنا بر اینکه ابعاد عالم جسمانی متناهی باشد، جای یک سؤال و یک فرض هست که آیا عالمی یا عالمهایی دیگر، جسمانی، مانند این عالم جسمانی وجود دارد یا نه؟ و امّا بنابر نظریّه کسانی که ابعاد عالم را غیر متناهی می‌دانند وجود عالم جسمانی دیگر در عرض این عالم قابل فرض و تصوّر نیست، هر چه را بخواهیم دوم و مغایر فرض کنیم جزء همین عالم و قسمتی از همین عالم و یا عین این عالم خواهد بود.

ترکّب ایضا عراه ان یعد ممّا به امتاز و ما به اتّحد

ترکّب نیز عارض می‌شود واجب الوجود را
اگر فرض کنیم متعدّد باشد از مابه الامتیاز و
مابه الاتحاد (یعنی دارای جنس و فصل خواهد بود).

این برهان، برهان دیگری است بر توحید واجب الوجود، از راه ضرورت بساطت و عدم ترکّب واجب الوجود. در این برهان، امتناع ترکّب واجب الوجود- که بعداً به

اثبات خواهد رسید- پایه قرار داده شده است برای امتناع تعدّد واجب الوجود.

توضیح مطلب اینکه: اگر واجب الوجود متعدّد باشد لازم می‌آید که همه واجب الوجودها از آن نظر که همه واجب الوجودند وجه مشترکی با یکدیگر داشته باشند و از آن نظر که کثرت دارند لازم می‌آید که در هر کدام از آنها چیزی وجود داشته باشد که در دیگری نیست، پس لازم می‌آید ترکّب واجب الوجود، و چون بعداً ثابت خواهد شد که ترکّب واجب الوجود محال است پس تعدّد واجب الوجود نیز محال است.

غرر سوم:

بیان شبهۀ ابن کمونه و پاسخ آن

هویّتـــان بتمـــام الـــذّات قـــد خالفتـــا لابـــن الکمونـــة اســـتند
و ادفـع بـان طبیعـة مـا انتزعـت ممّـــا تخالفـــت بمـــا تخالفـــت

دو هویّت (دو واقعیّت) که به تمام ذات با یکدیگر مختلف باشند مورد استناد «ابن کمونه» واقع شده است و دفع کن (شبهه ابن کمونه) را تو، برای اینکه طبیعت واحد و مفهوم واحد از دو امر متباین از آن جهت که متباین هستند انتزاع نمی‌شود.

شرح: در برهان گذشته که از راه بساطت ذات واجب الوجود وارد شدند شبهه معروفی است که به نام «شبهه ابن کمونه» خوانده می‌شود. تقریر این شبهه این است که:

امتیاز دو شیء از یکدیگر به چهار نحو ممکن است:

اوّل آنکه دو شیء هیچ وجه مشترکی با یکدیگر نداشته باشند و در تمام ذات با یکدیگر متباین و متخالف باشند، مانند یک فرد از «کمّ» و یک فرد از «کیف» که هیچ وجه مشترکی میان آنها نیست و هر کدام در مقوله‌ای جداگانه قرار گرفته‌اند.

دوم اینکه دو شیء در جزئی از ذات با یکدیگر مشترک باشند و در جزئی دیگر متباین و متخالف؛ و در محلّ خود ثابت شده است که هرگاه چنین باشد طبعا «جزء مشترک» اعمّ مطلق است از هر دو شیء مفروض و «جزء ما به الامتیاز» در هر کدام از آن دو شیء مساوی با آن شیء است. اصطلاحا جزء مشترک را «جنس» و جزء دیگر را «فصل» می‌خوانند.

سوم اینکه دو شیء در تمام ذات و ماهیّت با یکدیگر مشترک باشند و امتیاز آندو از یکدیگر در عوارض و ضمائم خارجی باشد، مانند «زید» و «عمرو» و مانند دو سفیدی و دو حرارت و امثال اینها که در تمام ماهیّت یعنی «انسانیّت» یا «رنگ بودن» یا «کیف محسوسه ملموسه» بودن با یکدیگر مشترکند ولی در عوارض و ضمائم با یکدیگر اختلاف دارند.

چهارم اینکه «ما به الاشتراک» عین «ما به الامتیاز» باشد یعنی تفاوت دو شیء با یکدیگر در شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد، آنچنانکه تفاوت نور قوی با نور ضعیف بدین نحو است.

اکنون که مطالب بالا دانسته شد، معلوم گشت که هر چند لازمه تعدّد واجب الوجودها تمایز آنها از یکدیگر است ولی لازمه «تمایز» همیشه «ترکّب» نیست، زیرا چنانکه دانستیم «تعدّد و تمایز» تنها در قسم دوم و سوم مستلزم ترکّب است، به خلاف قسم اوّل و قسم چهارم.

البتّه قسم چهارم واضح است که در مورد تعدّد واجب قابل تصوّر نیست، زیرا معنی ندارد که دو واجب الوجود در دو مرتبه از وجود قرار گیرند، یکی در مرتبه کمال و شدّت و دیگری در مرتبه نقص و ضعف.

باقی می‌ماند قسم اوّل: شبهه ابن کمونه در همین جاست. وی می‌گوید: لازمه تعدّد واجب الوجود تمایز آنهاست امّا لازمه تمایز در همه جا ترکّب نیست، زیرا چه مانعی دارد که ما دو ذات بسیط فرض کنیم که هر دو واجب الوجود باشند و هیچ وجه مشترکی هم در میان آنها نباشد و در این صورت به هیچ وجه ترکّب واجب الوجودها لازم نمی‌آید.

به شبهه ابن کمونه جواب داده شده است که خلاصه‌اش این است: حتّی بنا بر قول شما این دو ذات بسیط متباین در یک امر اشتراک دارند و آن، «وجوب وجود» است.

وجوب وجود بنا بر فرض شما عین ذات هیچکدام نیست، همچنانکه جزء ذات هیچکدام هم نیست، پس خارج از ذات هر دو است؛ و از آن طرف می‌دانیم که معانی خارج از ذات اشیاء که بر اشیاء حمل می‌شوند بر دو گونه است:

۱. یا معنای انتزاعی می‌باشند که از حاقّ ذات اشیاء منتزع می‌گردند.

۲. و یا امری انضمامی می‌باشند که از خارج و به حکم علل خارجی عارض آن شده‌اند.

شک نیست که «وجوب وجود» از نوع دوم نمی‌تواند باشد، زیرا لازم می‌آید نفس وجوب وجود، معلّل باشد و این با طبیعت وجوب وجود سازگار نیست. باقی می‌ماند شقّ اوّل که نظر ابن کمونه هم به همین شق بوده است.

اکنون می‌گوییم این شق نیز محال است، زیرا صدق یک معنی بر یک ذات، هر چند آن معنی انتزاعی باشد، بدون ملاک محال است والّا لازم می‌آید هر معنایی بر هر ذاتی صدق کند. پس صدق معنی «وجوب وجود» بر واجب الوجودهای مفروض، حاکی از خصوصیّت خاصّی است در هر یک از آنها که به موجب آن خصوصیّت، آنها واجب الوجود هستند و این معنی بر آنها صدق می‌کند. پس معلوم شد که واجب الوجودهای ما در یک خصوصیّت ذاتی که همان خصوصیّت، منشأ انتزاع معنی «وجوب وجود» برای هر دو هست، اشتراک دارند؛ و چون «مابه‌الاشتراک» دارند «مابه‌الامتیاز» نیز باید داشته باشند، پس مرکّب‌اند؛ و این است معنی بیت بالا که گفت:

شبهه ابن کمونه را به این نحو دفع کن که:

[انتزاع] طبیعت واحد و معنی واحد از امور متخالف از آن جهت که متخالفند، بدون اینکه وجه مشترکی و خصوصیّت واحدی در مصداقها وجود داشته باشد، محال و ممتنع است.

مقصد چهارم: طبیعیّات

مقدّمــــه

ایــن قســمت از کتــاب منظومــه بحــث مختصــری اســت در آنچــه در قــدیم «طبیعیّات» خوانده می‌شد. طبیعیّات قدیم شامل سه قسمت اصلی بود: ســماع طبیعــی، فلکیّات، عنصریات[1]؛ و البتّه «عنصریّات» بــه تنهــایی شــامل مباحــث زیــادی اســت از قبیل عدد بسائط، طبقات زمین، کائنات جوّیّه، معادن، گیــاه شناســی، حیــوان شناســی، انسان شناسی. هر یک از اینها طبق اصول و موازینی کــه خــود قــدما بیــان مــی‌کردنــد می‌بایست علم جداگانه‌ای شمرده شود، همچنانکه امروز این مســائل در علــوم متعــدّد و با نامهای جداگانه مطرح می‌شود از قبیل فیزیک، شیمی، زمین شناسی، معدن شناسی و غیره.

برخی قدما- مخصوصا از زمان صدرالمتألّهین به بعد- مباحث مربوط بــه گیــاه و حیوان و انسان را از سایر مسائل طبیعیّات جدا کردند و چهار قســمت قــرار دادنــد: سماع طبیعی، فلکیّات، عنصریّات و نفس.

---

۱. شرح هدایه ملّا صدرا، صفحه ۱۲.

خود صدرالمتألّهین در کتاب اسفار طبق طرحی که برای آن کتاب ریخته است اساساً متعرّض مسائلی به نام «طبیعیّات» نشده است ولی از چهار قسمت فوق مسائل سماع طبیعی را ضمن مباحث «جواهر و اعراض» آورده و در حقیقت آنها را داخل در «الهیّات» دانسته است و مسائل «نفس» را بحث جداگانه و مستقلّی قرار داده است و مباحث فلکیّات و عنصریّات را به هیچ وجه متعرّض نشده است.

بوعلی در شفا طبیعیّات را در هفت فن ذکر کرده است به این ترتیب:

۱. سماع طبیعی
۲. السماء و العالم
۳. کون و فساد و استحاله
۴. افعال و انفعالات (شیمی)
۵. معادن و آثار علوی و زلزله و امثال آنها
۶. نفس اعمّ از نباتی، حیوانی، انسانی
۷. نبات (گیاهان)
۸. حیوان

در کتاب منظومه مجموع طبیعیّات در هفت فریده بیان شده است:

۱. حقیقت جسم طبیعی
۲. مباحث حرکت
۳. باقی لواحق جسم طبیعی از قبیل زمان، مکان، شکل، جهت، حدوث اجسام.
۴. فلکیّات
۵. عنصریّات
۶. نفس
۷. بعض احکام نفوس فلکی.

طبق بیان فوق در کتاب منظومه مباحث مربوط به سماع طبیعی در سه فریده نخست ذکر شده است که فریده اوّل آن درباره «حقیقت جسم طبیعی» است.

این فریده ضمن ده فصل بیان شده است:

۱. اقوال و آراء و عقاید در حقیقت جسم طبیعی
۲. اثبات هیولی بر طبق مذهب مشّائین
۳. تعریف هیولی و برخی از احکام آن

۴. اسامی هیولی به اختلاف اعتبارات

۵. ابطال جزء لا یتجزّی

۶. تناهی ابعاد (این بحث همچنانکه خود مؤلّف اعتراف می‌کند طبق قاعده باید در فریده دوم و یا سوم که هر دو مربوط است به لواحق جسم طبیعی ذکر شود نـه در این فریده، ولی به علّت نیازمندی مباحث «هیولی و صورت» به ایـن بحـث، در اینجـا آورده شده است.)

۷. صورت در این جهان از هیولی منفک نمی‌شود.

۸. هیولی از صورت عریان نمی‌گردد.

۹. نوع احتیاج هر یک از هیولی و صورت به یکدیگر

۱۰. صور نوعیّه

قبلًا گفتیم که حکما یک مبحث بالخصوص را «سماع طبیعی» می‌نامنـد و آن را در مقابل مباحث فلکیّات، عنصریّات، نفس قرار می‌دهند. اوّلا باید بدانیم به چه جهـت این نام را روی این مباحث نهاده‌اند؟ ثانیا چرا ایـن قسـمت را از عنصـریّات و هـم از فلکیّات مجزّا نموده‌اند؟

امّا علّت اینکه این مباحث «سماع طبیعی» نامیده می‌شوند این است که سنّت بر این جاری بوده که در طبیعیّات قبل از همه مباحث، این مباحث آورده شود و به همین جهت اوّلین مبحثی از طبیعیّات که به گوش دانشجو می‌خورد این مباحث است، لهـذا «سماع طبیعی» یعنی «اوّل ما یسمع من الطّبیعیّات» نامیده شده است، همچنانکه گـاهی این قسمت را «السمع الکیان» نیز می‌نامند که عینا همین مفهوم و معنی را دارد.

امّا علّت اینکه این مباحث حساب جداگانه‌ای پیدا کرده و در واقع فنّ مسـتقلّی نسبت به همه مباحث طبیعیّات شمرده شده است این است کـه آنچـه در ایـن قسـمت بحث می‌شـود نـه از مختصّـات عنصـریّات اسـت و نـه از مختصّـات فلکیّـات، و در عنصریّات نه اختصاص به جماد دارد و نه به نبات و نه به حیوان و نه به انسـان، بلکـه مسائلی است مربوط به مطلق اجسام. این مباحث در حقیقـت «امـور عامّـه» طبیعیّـات است و اگر این مباحث بجای «سماع طبیعی»، «امور عامّه طبیعی» و یا «کلّیّات طبیعـی» نامیده می‌شد بسی مناسب‌تر بود.

مسائل «سماع طبیعی» که از آنها یاد کردیم قطعا علم و فنّ مستقلّی اسـت و در هیچیک از فنون مربوط به فلکیّات و عنصریّات داخل نیست، و اتّفاقا تمام و یـا غالـب

مباحث آن از حیث روش و سبک تحقیق شبیه الهیّات است یعنی صرفا تعقّلی و استدلالی و قیاسی است نه حسّی و تجربی، و لهذا به فلسفه شبیه‌تر است تا علوم حسّی و تجربی. به عقیده حکما برخی مباحث «سماع طبیعی» - یعنی آنها که در فریده اوّل در ده فصل آمده است (البتّه به استثنای فصل ششم که ذکر شد) - اساساً جزء الهیّات است نه طبیعیّات، و بیان این جهت در شرح منظومه آمده است. سایر مباحث آن که در فریده دوم و سوم این کتاب آمده است از قبیل مسائل حرکت، زمان، مکان، امتناع خلأ، شکل، جهت، حدوث اجسام، از الهیّات خارج است و داخل در عنصریّات و فلکیّات هم نیست و باید فنّ مستقلّی شمرده شود.

ولی صدرالمتألّهین به حکم اینکه قائل به حرکت جوهریّه است، حرکت و زمان و همچنین حدوث اجسام را از لواحق و عوارض جسم طبیعی نمی‌داند، لهذا مسائل حرکت و زمان و حدوث اجسام را نیز داخل در مسائل الهیّات می‌داند. علیهذا به عقیده مشارإلیه مسائلی که برای «سماع طبیعی» باقی می‌ماند منحصر است به مسائل مکان، تناهی ابعاد، امتناع خلأ، شکل و جهت.

امّا بیان اینکه چرا مسائل مربوط به حقیقت جسم طبیعی و همچنین مسائل مربوط به حرکت - خصوصا حرکت جوهریّه - و زمان و حدوث اجسام از مسائل الهی است نه از مسائل طبیعی، از حدود بحث ما خارج است.

فریدهٔ اول: در حقیقت جسم طبیعی

غرر اوّل:

بیان آراء گوناگون در حقیقت جسم طبیعی

الجسم عند المتکلّم التئم ... من ذات الاوضاع الّتی لا تنقسم

جسم به عقیده متکلّمین فراهم آمده است از ذرّاتی
که قابل اشاره حسّیّه هستند ولی انقسام نمی‌پذیرند

شرح: بحث درباره حقیقت و ماهیّت جسم طبیعی است. جسم طبیعی یعنی همین اجسام و اجرامی که در طبیعت می‌بینیم که دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق می‌باشند و به صورت یکی از عناصر و یا به صورت مرکّب از چند عنصر وجود دارند و احیانا همه آنها را با نام «جواهر جسمانی» یاد می‌کنیم. قید «طبیعی» به دنبال «جسم» برای این است که با «جسم تعلیمی» که مصطلح ریاضی‌دانان است اشتباه نشود[1]. ریاضی‌دانان کمّیّت متّصل یک بعدی را به نام «خط» و کمّیّت متّصل دو بعدی را به نام «سطح» و کمّیّت متّصل سه بعدی را به نام «جسم تعلیمی» می‌خوانند. آنچه آنها آن را

---

۱. و بعلاوه بحث در جسمی است که دارای طبیعت خاصّ است نه در جسم مطلق. به عقیده حکما جسم مطلق که به صورت هیچیک از عناصر یا مرکّبات نباشد وجود ندارد، ولی به عقیده ذیمقراطیس - چنانکه بعداً خواهد آمد - ذرّات صغار صلبه، جسم هستند ولی جسم طبیعی نیستند.

«جسم تعلیمی» می‌خوانند به منزله عرضی است که عارض جسم طبیعی شده است. سخن در فرق میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی زیاد است و از بحث ما خارج است.

مقصود این است که آنچه اکنون مورد بحث است همین جوهر جسمانی است که در مقابل ما قرار دارد و فضای مقابل ما را تشکیل داده است و با نامهای مختلف آب، خاک، هوا، زمین، ستاره، خورشید و غیره خوانده می‌شوند. همه این اشیاء که نام بردیم در یک جهت با یکدیگر شرکت دارند و آن اینکه جوهری هستند قابل ابعاد سه گانه. بحث در این است که این جوهر قابل ابعاد سه گانه که در همه جا می‌بینیم و اندازه‌گیری می‌کنیم چیست؟

طبق تقسیم بندی‌ای که در کتاب منظومه آمده است مجموع عقاید و آراء در «حقیقت جسم طبیعی» عبارت است از:

۱. جسم طبیعی مرکّب است از مجموعه‌ای از ذرّات که خود آن ذرّات، جسم نیستند، یعنی طول و عرض و عمق ندارند، و به همین دلیل انقسام نمی‌پذیرند، نه انقسام ذهنی و ریاضی و نه انقسام خارجی و عملی. این ذرّات، ذی وضع هستند، یعنی قابل اشاره حسّیّه می‌باشند، به عبارت دیگر می‌توان با اشاره جسمانی نشان داد که مثلاً در مقابل من قرار گرفته یا در طرف راست من و یا در طرف چپ من؛ ولی چون این طرف و آن طرف، پشت و رو، سطح و داخل، طول و عرض و عمق ندارند، حتّی ذهن نمی‌تواند در عالم خود برای آنها دو جزء فرض کند تا چه رسد به عمل و خارج.

متکلّمین اسلامی طرفدار این نظریّه‌اند و این اجزاء را با این خصوصیّات، «جزء لا یتجزّی» و گاهی «جوهر فرد» می‌نامند.

طبق این نظریّه، جسم که خود قابل طول و عرض و عمق است از چیزهایی فراهم شده که فاقد طول و عرض و عمق می‌باشند، به عبارت دیگر از لا جسم (ولی لا جسمی که قابل اشاره حسّیّه هست) جسم به وجود آمده است.

مع انتهائها لدي الجمهور او لا لدي النّظّام فی المشهور

با قول به اینکه آن اجزاء متناهی می‌باشند- به عقیده جمهور متکلّمین- یا متناهی نمی‌باشند -طبق عقیده نظّام- آنچنانکه این رأی از او مشهور است.

شرح: متکلّمین که جسم را مرکّب از اجزاء لا یتجزّی می‌دانند، معمولاً آن اجزاء را محدود و متناهی می‌دانند؛ یعنی مثلًا می‌گویند که یک سانتیمتر مکّعب آب از عدد بسیاری از اجزاء درست شده است ولی آن عدد محدود است و یک عدد معیّن است و بنابراین دو سانتیمتر مکعّب آب از اجزائی تشکیل شده است که از نظر عدد دو برابر اجزائی است که در یک سانتیمتر مکّعب وجود دارد.

ولی به «نظّام»- که یکی از متکلّمین زبردست و شاگرد هشام بن الحکم است- نسبت داده شده که گفته است همواره اجزائی که یک جسم را تشکیل می‌دهند نامتناهی می‌باشند، هر چند نمی‌توان این نسبت را صد در صد جدّی تلقّی کرد.

۲. قول دوم آن است که جسم طبیعی مرکّب است از مجموعه‌ای از ذرّات کوچک غیر قابل شکست؛ یعنی آن ذرّات عملاً قابل تقسیم نمی‌باشند ولی دارای طول و عرض و عمق می‌باشند و به عبارت دیگر خود آن ذرّات، جسم‌اند نه لا جسم. آن ذرّات چون جسمهای کوچکی هستند که دارای این طرف و آن طرف، و پشت و رو، و سطح و داخل می‌باشند. به عبارت دیگر آن ذرّات از نظر ذهنی و ریاضی قابل تقسیم می‌باشند ولی از نظر عملی و خارجی تقسیم ناپذیرند یعنی محال است که شکسته یا ساییده شوند و یا به نحوی از انحاء به دو قطعه منقسم شوند.

ذیمقراطیس، حکیم مشهور یونانی که به «حکیم خندان» معروف است، طرفدار این نظریّه است. حکمای قدیم ذرّات ذیمقراطیس را «ذرّات صغار صلبه» تعبیر می‌کردند. بیت ذیل ناظر به این عقیده است:

و قیل اجرام صغار مبدؤه　　　لیس یفکّ وهمنا یجزّؤه[1]

و گفته شده است که: جرمهای کوچک، مبدأ جسم طبیعی هستند. این اجرام کوچک قابل دو قطعه شدن نمی‌باشند ولی ذهن ما در ظرف خود آنها را تجزیه می‌کند.

شرح: شرح این بیت همان است که قبلًا توضیح دادیم.

---

۱. در مصراع دوم، بعد از کلمه «یفکّ» از نظر تکمیل معنی یک «لکن» در تقدیر است.

۳. قول سوم قول جمهور حکماست که از زمان سقراط به بعد تا قرن نوزدهم عموم حکما و فلاسفه چنین عقیده و نظریّه‌ای داشته‌اند و آن اینکه جسم طبیعی نه مرکّب است از اجزاء لایتجزّی و نه مرکّب است از اجرام کوچک ذیمقراطیسی، بلکه جسم طبیعی پیوسته است؛ یعنی این اجسام که ما آنها را با نامهای آب و خاک و سنگ و چوب می‌خوانیم و هر کدام دارای طبیعت مخصوص به خود می‌باشند و به موجب آن طبیعت مخصوص، آثار مخصوص به خود دارند و نام مخصوص به خود گرفته‌اند، یک واحد پیوسته‌اند نه یک مجموعه از اجزاء ذرّات. ما این اجسام را به صورت یک امر واحد ممتد می‌بینیم نه به صورت یک عدّه اشیاء که پهلوی هم قرار گرفته و سر به هم داده باشند. به عقیده حکما واقعیّت هم همان طور است که با چشم خود می‌بینیم و با لامسه خود احساس می‌کنیم.

□

و بين قائلي اتّصال اختلف فقال قائل انقسامه يقف

و در میان قائلین به اتّصال، اختلاف واقع شده است؛ پس قائلی قائل شده است که قابلیّت انقسام در یک حدّی متوقف می‌شود

شرح: طرفداران پیوستگی جسم طبیعی، در اینکه جسم طبیعی قابل انقسام است و امکان دو قطعه شدن و چهار قطعه شدن و غیره در آن هست اختلافی ندارند (این جهت بدیهی است که هر جسمی نظیر آب، خاک، هوا، آتش، فلزّات، سنگها، امکان شکسته شدن و دو قطعه شدن و چهار قطعه شدن و هشت قطعه شدن و بیشتر دارند) ولی در یک جهت اختلاف دارند که اگر فرض کنیم جسم طبیعی را به دو قطعه تقسیم کردیم و باز یکی از دو قطعه را به دو قطعه کوچک‌تر، و آن قطعه کوچک‌تر را به دو قطعه دیگر و همین طور عمل دو قطعه کردن و تقسیم کردن هر جزء را به دو قطعه و دو جزء کوچکتر ادامه بدهیم، آیا به جایی خواهیم رسید که دیگر قابل دو قسمت شدن نباشد و حالت ذرّات ذیمقراطیس را به خود بگیرد، و یا هر اندازه عمل تقسیم ادامه پیدا کند به چنین مرحله‌ای نخواهد رسید؟

حکما را عقیده بر این است که هرگز به مرحله‌ای نخواهد رسید که امکان انقسام پایان پذیرد و اجزاء به صورتی درآیند که غیر قابل شکست باشند. ولی محمّد شهرستانی صاحب ملل و نحل معتقد است که به جایی منتهی خواهد شد که امکان انقسام پایان پذیرد. بیت بالا عقیده محمّد شهرستانی را بیان می‌کند.

□

و القوم قالوا لا وقوف عند حد   و بعد ذاك فالرّواقيّ اعتقد

بساطة و هو لدي مشّائهم   من صورة و من هيولى ملتئم

و قوم (حکما) گفته‌اند (انقسام) در حدی وقف نمی‌شود. پس از آن، پس حکیم رواقی معتقد است بساطت را، و جسم در نزد مشّائین از حکما از صورت و هیولی فراهم آمده است.

شرح: حکما بر خلاف شهرستانی معتقدند که هر اندازه تقسیم بر جسم طبیعی وارد شود هرگز به مرحله‌ای نخواهد رسید که متوقّف شود و امکان انقسام از میان برود و آنچه می‌ماند به صورت یک ذرّه نشکن درآید.

حکما پس از آنکه بر خلاف متکلّمین و بر خلاف ذیمقراطیس، جسم طبیعی را پیوسته دانستند نه گسسته و به صورت مجموعه‌ای از ذرّات، و پس از آنکه همه اتّفاق کردند که جسم طبیعی از نظر قابلیّت انقسام به دو جسم کوچک‌تر در حدّ معیّنی متوقف نمی‌شود، خودشان از نظر حقیقت جسم طبیعی با یکدیگر اختلاف کرده‌اند. پیروان افلاطون (طبق ادّعای منظومه) - که معمولاً آنها را «اشراقیّون» می‌گویند - معتقدند که جسم طبیعی بسیط است، یعنی هر چه هست همین جرم اتّصالی است که یک واحد جوهری ممتدّ است و یک واقعیّت پیوسته است و همین واقعیّت جرمی و اتّصالی و امتدادی است که قابلیّت انقسام دارد. ولی پیروان ارسطو که آنها را «مشّائین» می‌نامند معتقدند که جسم طبیعی مرکّب است؛ یعنی معتقدند که جرم اتّصالی و صورت جوهری ممتد و کش‌دار که «صورت جسمیّه» نیز خوانده می‌شود تمام حقیقت جسم طبیعی نیست، نیمی از حقیقت آن است، جسم طبیعی مجموع مرکّب از هیولی و

صورت جسمیّه است؛ یعنی این چیزی که ما آن را «جرم اتّصالی»، «واقعیّت ممتدّ و کش‌دار» می‌خوانیم به منزله پوششی است که یک واقعیّت دیگر آن را به خود گرفته است که ما آن واقعیّت را «هیولی» می‌نامیم و به زودی، هم او را تعریف و هم اثبات خواهیم کرد.

از نظر اشراقیّون، مادّه اوّلی جهان که مادّة المواد و هیولای اولی است همین صورت جسمیّه است که متّصل واحد است. ولی از نظر مشّائین، صورت جسمیّه غیر از مادّه اصلی و اولای جهان است، مادّه اوّلی جهان حقیقتی است بی تعیّن‌تر و نا مشخّص‌تر از صورت جسمیّه. مادّه اوّلی را می‌توان با دلیل عقل و فلسفه وجودش را کشف کرد ولی هرگز نمی‌توان آن را از سایر اشیاء یعنی از صورتهایی که به خود می‌گیرد عریان کرد و تنها تماشا نمود. به قول بوعلی مانند زن زشتی است که امتناع دارد چهره‌اش هویدا گردد، چهره خویش را با جامه خویش می‌پوشد و تا جامه را عقب بزنی آستین پیش می‌آورد و چهره را پنهان می‌کند.

ضمناً لازم است این نکته روشن شود که حاجی سبزواری در اینجا کلمه «رواقی» به کار برده است و در شرح منظومه توضیح می‌دهد که مقصودش از «رواقیّون» افلاطون و پیروان اوست.

در اینجا دو اشکال است: یکی اینکه در اصطلاح تاریخ فلسفه، هرگز افلاطون و افلاطونیان را «رواقی» نمی‌خوانند. رواقیان طبقه‌ای هستند که تقریبا سه نسل بعد از افلاطون پیدا شده‌اند. مؤسّس مکتب رواقی که یک مکتب اخلاقی و عملی است نه یک مکتب نظری، مردی است به نام «زنون قبرسی». ولی در کتب فلسفه اسلامی مکرّر دیده می‌شود که از افلاطون و افلاطونیان به عنوان «رواقیّون» یاد شده است، همچنانکه حکمای اسلامی آنها را «اشراقیّون» نیز می‌خوانند. اطلاق کلمه «رواقی» به آنها قطعا اشتباه است و شاید منشأ اشتباه، تعبیری است که شهرستانی در دو جای ملل و نحل دارد که «رواقیّون» را در مقابل «مشّائین» ذکر می‌کند. ولی «اشراقی» نامیدن آنها البتّه صحیح است و ظاهرا این اصطلاح را نیز حکمای اسلامی وضع کرده‌اند.

اشکال دوم این است که قطع نظر از اینکه «رواقی» نامیدن افلاطون و افلاطونیان صحیح است یا صحیح نیست، انتساب این عقیده به افلاطون اساسی ندارد. آنچه مسلّم است این است که ارسطو معتقد به ترکیب جسم از هیولی و صورت

هست، امّا اینکه افلاطون منکر باشد معلوم نیست و از کلمات مورّخین فلسفه معلوم می‌شود که ارسطو و افلاطون در هیولای اولی اختلاف نظر نداشته‌اند، اختلافشان در «صورت» است که ارسطو آن را اصیل می‌داند و افلاطون آن را پرتوی از «مثل» که خود به آن قائل است می‌شمارد.

نظریّه انکار هیولی از شیخ شهاب الدین معروف به «شیخ اشراق» است ولی بی جهت به افلاطون نسبت داده شده است. حکمای بعد از شیخ اشراق غالبا نظریّات شخصی او را به عموم اشراقیّون نسبت می‌دهند.

□

انّ الهیولی العمّ اعنی ما حمل   قوّة شیء اثبتت کلّ الملل

حق این است که هیولای عام یعنی چیزی را که حامل
استعداد چیزی است، همه اقوام آن را اثبات کرده‌اند.

شرح: از اینجا بحث و مشاجره اشراقی و مشّائی بر سر اثبات هیولی آغاز می‌شود. با اینکه هنوز به نقد و بحث در عقیده متکلّمین و عقیده ذیمقراطیس پرداخته نشده است، مشاجره مشّائین و اشراقیّین مطرح شده است. قاعده این بود که اوّل در اطراف نظر متکلّمین و نظر ذیمقراطیس بحث می‌شد و سپس مشاجره مشّائین و اشراقیّون طرح می‌گردید، ولی در این کتاب[۱] بر عکس عمل شده است.

مقصود این بیت این است که هیولی به معنی مادّه‌ای که حامل قوّه و استعداد شیء دیگر باشد، به عبارت دیگر چیزی که امکان شدن چیز دیگر داشته باشد، امری است غیر قابل انکار. احدی نیست که نظام «شدن» را انکار کند. همه می‌دانند که برخی چیزها استعداد تحوّل به شیء دیگر در آنها هست. مثلًا در نطفه انسان استعداد انسان شدن و در دانه گندم استعداد گندم شدن است. پس نطفه مادّه انسان است و دانه گندم مادّه بوته گندم است. و نیز همه قائلند که در جهان چیزی وجود دارد که مادّه اصلی و مادّة الموادّ است؛ یعنی او چیزی است که از مادّه دیگر به وجود نیامده است

---

۱. یعنی کتاب منظومه حاجی سبزواری.

بلکه همه چیز دیگر از او به وجود آمده است، به عبارت دیگر منبع همه استعدادها اوست ولی خود او مسبوق به استعدادی و چیزی که حامل آن استعداد باشد نیست. پس در اصل مادّه اصلی اختلافی نیست، اختلاف در چیزهای دیگر است که به زودی توضیح خواهیم داد:

لکنّها هل وحّدّت او کثرت و جسم او لا بینهم تشاجرت

لکن در اینکه مادّه اصلی چیزی است که واحد است یا کثیر،
جسم است یا جسم نیست، بین اهل نظر اختلاف است.

شرح: بنا به عقیده متکلّمین که می‌گویند هر جسم طبیعی مجموعه‌ای از اجزاء لا یتجزّی است، مادّه اصلی و هیولای اولی کثیر است نه واحد، و لا جسم است نه جسم؛ و بنا بر قول ذیمقراطیس که جسم طبیعی را مرکّب از ذرّات صغار صلبه می‌داند، هیولای اولی کثیر است و جسم. بنا بر قول اشراقیّون هیولای اولی مساوی است با جسم طبیعی که همان صورت جسمیّه است، بنابراین هیولای هر چیز واحد است و جسم است؛ و بنا بر عقیده مشّائین که جسم را مرکّب از دو جزء می‌دانند: صورت جسمیّه و حقیقتی دیگر که محض قوّه و استعداد است، هیولای اولی جزء جسم است نه خود جسم، و چون هیولای اولی در هر جسم طبیعی واحد است پس هیولای اولی واحد و غیر جسم است زیرا چنانکه گفتیم جزء جسم است نه خود جسم.

غرر دوم:
در اثبات هیولای اولی به اصطلاح مشّائین

انّ دلیـــل الفصـــل و الوصـــل نطـــق   کالفعـــل و القـــوّة بـــالقول الاحـــق

همانـــــا دلیـــــل فصـــــل و وصـــــل گویاســـــت
- ماننـــد دلیـــل قـــوّه و فعـــل- بـــر قـــول صـــحیح‌تـــر

حکمای مشّاء، براهینی اقامه کرده‌اند بر اثبات هیولی بـه معنـی اخـص- یعنـی هیولی به مفهوم خاصّ خودشان- و بر اثبات اینکه جسـم طبیعـی مرکّـب اسـت از دو جزء: یکی «هیولی» که بعداً تعریف دقیق از آن خواهد شد و دیگر «صورت جسمیّه» که مورد قبول اشراقیّون است. آن دو دلیل یکی به نام «برهان فصل و وصل» معروف است و دیگری به نام «برهان قوّه و فعل» و عن قریب هر دو برهان توضیح داده خواهد شد:

متّصـــــل مضـــــاف او نفســـــيّ   ثانیهـــــا غـــــیريّ او ذاتـــــيّ

متّصل یا مفهومی است قیاسی و اضافی و یا مفهومی است نفسی
و متصل نفسی یا غیری و بـالتبع اسـت و یـا ذاتـی و اصـیل

و الـــذّاتي امّـــا الفصـــل للکمّیّـــة   او مـــا هـــو الصّـــورة جوهریّـــة

قد ساوق اتّصال الشّخصيّة لانّها الكون و ذا المهيّة
ليس اتّصال قابلًا ما قابله و نفسه و الجسم ذا ما ابطله
فالجسم اذ فصلا فوصلا قابل فالباق فی الحالین فیه حاصل

متّصل نفسی ذاتی، یا فصل کمّیّت است
و یا صورت جوهری است.
اتّصال و شخصیّت، همدوش و همراه یکدیگرند
زیرا شخصیّت از قبیل وجود است و اتّصال از قبیل ماهیّت.
اتّصال به هیچ وجه مقابل خود (انفصال) را نمی‌پذیرد
و همچنین خودش را و انفصال جسم را به کلّی معدوم نمی‌کند.
بنابراین، جسم چون فصل و وصل را قبول می‌کند
پس چیزی که در دو حالت مختلف باقی می‌ماند در او، وجود دارد.

شرح: این ابیات، برهان معروف «فصل و وصل» را بیان می‌کند. قبلًا گفتیم که مدّعای مشّائین در برابر اشراقیّین این است که جسمیّت و جرمیّت و به عبارت دیگر جوهر جسمانی که در ذات خود دارای اتّصال و امتداد سه جانبه است، به منزله پوششی است که بر موجود دیگری به نام «هیولی» پوشانیده شده است و آن موجود دیگر هیچگاه عریان ظاهر نمی‌شود یعنی نمی‌تواند عریان ظاهر شود. اکنون می‌گوییم حکمای مشّائی مدّعی هستند اینکه اجسام و اجرام، قابل فصل و وصل‌اند، یعنی اینکه یک جسم واحد متّصل مانند یک کاسه آب، فصل و انقسام می‌پذیرد و به صورت دو حجم آب در می‌آید یا وصل می‌پذیرد و دو کاسه آب را که روی هم بریزیم وحدت می‌پذیرند و مجموعا یک واحد متّصل و ممتد را به وجود می‌آورند، دلیل بر این است که جسمیّت و جرمیّت و اتّصال و امتداد جوهری، پوششی است بر روی یک جوهر دیگر و آن جوهر در حالی که فصل یا وصل می‌پذیرد، لباس خویش را می‌کند و لباس دیگری می‌پوشد و اگر جسم مرکّب نبود یعنی اگر هر چه بود همین صورت جسمیّه و امتداد و اتّصال جوهری بود هرگز فصل و وصلی در جهان صورت نمی‌گرفت، یعنی ممکن نبود جسم واحد متّصلی تبدیل به دو جسم متّصل شود و یا دو جسم متّصل به صورت یک جسم درآید. این بود اجمال این برهان.

تفصیل این برهان نیازمند به مقدّماتی است و قبل از آنکه آن مقدّمات را ذکر

کنیم باید یک مطلب را متذکّر شویم و آن اینکه این برهان را مشّائین علیه اشراقیین اقامه کرده‌اند پس از آنکه دو طرف، نظریّه متکلّمین و نظریّه ذیمقراطیسی را مردود شناخته و قبول کرده‌اند که جسم طبیعی مانند آب و هوا و آتش و خاک و غیره مجموعه‌ای از ذرّات نیست بلکه یک واحد پیوسته است، و از طرف دیگر همین چیزها که بالفرض پیوسته‌اند بالحسّ و العیان فصل و وصل می‌پذیرند.

پس برهان فصل و وصل مبتنی بر قبول پیوستگی جسم طبیعی محسوس است، و امّا بنا بر نظریّه متکلّمین و یا نظریّه ذیمقراطیس این برهان نا تمام است زیرا بنا بر آن نظریّه‌ها هنگامی که فصل و وصلی واقع می‌شود مثلًا یک لیتر آب تبدیل به دو نیم لیتر می‌شود و یا دو نیم لیتر آب تبدیل به یک لیتر آب می‌گردد فصل و وصل واقعی صورت نگرفته است یعنی چنین نیست که یک واحد متّصل تبدیل به دو واحد متّصل شده باشد و یا دو واحد متّصل تبدیل به یک واحد شده باشد بلکه یک لیتر آب مجموعه‌ای از ملکولهاست که در مجاورت هم قرار گرفته‌اند و هنگامی که تبدیل به دو نیم لیتر آب می‌شود از مجاورت هم دور می‌شوند و هنگامی که دو نیم لیتر تبدیل به یک لیتر می‌شود به معنی این است که گروهی از ملکولها که از گروهی دیگر از ملکولها دور بودند در مجاورت یکدیگر قرار گرفته‌اند.

پس ارزش این برهان یک ارزش نسبی است یعنی مبتنی بر قبول یک فرضیّه دیگر است. امّا اینکه حکما برهانی بر ردّ نظریّه ذیمقراطیس از این نظر- یعنی از نظر مرکّب بودن از ذرّات- داشته و اقامه می‌کرده‌اند یا نداشته‌اند و اعتمادشان در این جهت به حواسّ بوده است، مطلب دیگری است که بعد درباره آن بحث خواهیم کرد و البتّه بعد خواهیم گفت که حکما از این جهت برهانی نداشته و اقامه نکرده‌اند. حکما برهانی که علیه ذیمقراطیس اقامه کرده‌اند از این جهت نبوده است، بلکه از جهت مدّعای دیگر ذیمقراطیس بوده که می‌گفته است خاصیّت ذرّات این است که غیر قابل شکست است. حکما این جهت را با برهان رد کرده‌اند. امّا اینکه جسم محسوس مجموعه‌ای از ذرّات است و یا یک واحد پیوسته است، بدون برهان یعنی با اعتماد به حواس پذیرفته شده است.

ما این مطلب را قبلًا چنین ذکر کرده‌ایم ولی اکنون معتقدیم که حکما این برهان را با توجّه به هر دو جنبه نظریّه ذیمقراطیس ذکر کرده‌اند. شیخ در الهیّات شفا صفحه ۴۱ و ۴۲ ضمن مقدّمه اوّل برهان «فصل و وصل» یعنی اینکه هر جسمی قابل انقسام بر

دو قسمت است، تحت عنوان «فانّ لقائل ان یقول ...» فرضیّه ذیمقراطیس را بیان و رد می‌کند. طبق نظر فلاسفه ممکن نیست که جسم از ذرّاتی ترکیب شده باشد که خاصیّت ذاتی آنها این باشد که غیر قابل التحام باشند. آنچه امروز به ثبوت رسیده بیشتر بر ردّ نظر ذیمقراطیس است نه ردّ نظر حکما. ذیمقراطیس معتقد بود که جسم از ذرّات ممتنع الانقسامی تشکیل شده و امتناع انقسام را ناشی از طبیعت جسمیّت آنها می‌دانست و حکما معتقد بودند که جسم – همان طور که محسوس است – متّصل واحد است. آنچه علم امروز ثابت کرده است آن است که جسم محسوس، متّصل واحد نیست و از این جهت بر خلاف نظر حکماست ولی از آن جهت که ذرّات را قابل انقسام می‌داند و هم از این جهت که طبق نظر علمای امروز علّت عدم التحام ذرّات، خصوصیّات نوعی آنهاست نه طبیعت جسمی آنها، نظر حکما را تأمین می‌کند. حکما درباره این جهت که ذرّات دارای طبایع مختلف باشند و علّت عدم التحام طبیعت نوعی باشد، بحث کرده‌اند و شیخ در «الهیّات» مانعی نمی‌بیند. در این باره مجدّدا بحث خواهیم کرد.

علیهذا در عصر ما که نظریّه ذیمقراطیس از جنبه مرکّب بودن جسم از ذرّات پذیرفته شده است، برهان فصل و وصل ارزش خود را از دست می‌دهد، به این معنی که فصل و وصل‌های محسوس – که یک مقدّمه این برهان است – دیگر فصل و وصل واقعی نیست. بنا بر نظریّه علمای امروز، محلّ کلام از جسم محسوس باید به ذرّات اتمی منتقل شود؛ اگر ذرّات اتمی، فصل و وصل پذیر باشند برهان فصل و وصل حکما در مورد آنها زنده می‌شود؛ یعنی جای این هست که بحث شود آیا اجرام ذرّات، عارض بر حقیقتی دیگر هستند که آنها را به خود می‌گیرد و رها می‌کند یا چنین نیست؟ بعداً درباره این مطلب، مفصّل‌تر بحث خواهیم کرد.

امّا تفصیل برهان فصل و وصل. این برهان چهار مقدّمه دارد:

الف. مفهوم «اتّصال و انفصال» و یا «وصل و فصل» که در این برهان به کار می‌رود به چه معنی است؟ کلمه «اتّصال و انفصال» یک مفهوم عرفی دارد و یک مفهوم ریاضی و یک مفهوم فلسفی، و در اینجا مفهوم خاصّ فلسفی منظور است.

عامّه مردم لغت «اتّصال» را گاهی در مورد دو چیزی به کار می‌برند که دارای یک انتها باشند، مانند دو خط یا [دو] سطح که دارای یک نهایت باشند. مثلًا دو خطّی که یک زاویه ایجاد می‌کنند در نقطه زاویه با هم اشتراک دارند و لهذا گفته می‌شود این دو

خط به هم متّصل‌اند.

و گاهی این کلمه را در مورد دو چیز به کار می‌برند که میان آنها چیز دیگر قرار نگرفته است. مثلًا اگر نوک قلم روی کاغذ قرار بگیرد گفته می‌شود این قلم متّصل به کاغذ است[۱].

و گاهی در مورد اشیائی به کار می‌برند که به یکدیگر بسته شده‌اند به طوری که با حرکت هر یک از آنها آن دیگری حرکت کند. مثلًا در مورد حلقه‌های زنجیر و یا واگنهای قطار گفته می‌شود اینها به یکدیگر متّصل‌اند؛ گفته می‌شود آخرین واگن و اوّلین واگن به هم متّصل‌اند؛ یعنی طوری هستند که با حرکت هر یک دیگری اجبارا حرکت می‌کند. در آنجا با اینکه میان اوّلین واگن و آخرین واگن واگنهای دیگری فاصله است کلمه «اتّصال» به کار برده می‌شود[۲].

امّا مفهوم ریاضی این لغت: علمای ریاضی که موضوع بحثشان «کمّیّات» است، کمّیّت را دو نوع یافتند: کمّ متّصل و کمّ منفصل. این دانشمندان، اوّل مفهوم «کمّیّت» را شناختند که به معنی قابلیّت شیء است برای انقسام و تجزیه فرضی، در مقابل «کیفیّت» و سایر جواهر و اعراض که هیچکدام چنین خصوصیّتی ندارند. سپس کمّیّت را دو نوع یافتند: نخست کمّیّتهایی که میان اجزاء و اقسام آنها «حدّ مشترک» می‌توان فرض کرد؛ یعنی میان هر دو جزء، نهایتی می‌توان فرض کرد که هم نهایت این جزء باشد و هم نهایت جزء دیگر. مثلًا «خط» کمّیّت است ولی کمّیّت متّصل است؛ یعنی اگر خطّی را در ذهن خود به دو نیم خط تقسیم کنیم یک نقطه را خواه ناخواه فرض کرده‌ایم که هم به این نیم خط تعلّق دارد و هم به این یکی، هم ابتدای این یکی شمرده

---

۱. حاجی سبزواری این مورد را ذکر نکرده است، فقط مورد اوّل را ذکر کرده است و حال آنکه عرف عام در این مورد هم کلمه «اتّصال» را به کار می‌برد، بلکه باید گفت در مورد دو خط که در یک نهایت با هم شریک‌اند این کلمه از آن جهت به کار نمی‌رود که دو خط در یک نهایت با هم شریک‌اند بلکه از این جهت به کار می‌رود که میانشان چیز دیگر قرار نگرفته است. پس بازگشت آن استعمال به این استعمال است.

۲. به نظر می‌رسد که بازگشت این استعمال عرفی نیز به دو استعمال اوّل است. عرف از این جهت حلقه‌های زنجیر را «متّصل به هم» می‌خواند که هر دو حلقه مجاور یکدیگر متّصل‌اند یعنی میان هر دو حلقه مجاور فاصله‌ای نیست. حلقات را به ترتیب ۱ و ۲ و ۳ و ۴ شماره گذاری می‌کنیم. حلقه ۱ و حلقه ۲ متّصل‌اند زیرا میان آنها جسم دیگر فاصله نیست، لا اقل در حال حرکت جسم دیگر فاصله نیست، و حلقه ۲ با حلقه ۳ همین حال را دارد؛ امّا حلقه ۱ و حلقه ۳ چنین نیستند؛ یعنی حلقه ۳ متصل است به متصل به حلقه ۱ نه به خود حلقه ۱، بعدّ متّصل به متّصل به شیء را مجازا متصل به خود آن شیء خواندند.

می‌شود هم ابتدای آن یکی. ولی عدد ۴ یا ۵ و یا هر عدد دیگر نیز کمّیّت است امّا کمّیّت منفصل، یعنی کمّیّتی که میان ابعاض و اجزاء آن، حدّ مشترک که هم به این جزء تعلّق داشته باشد و هم به جزء دیگر نمی‌توان فرض کرد. مثلًا عدد ۴ تقسیم می‌شود به ۲ و ۲، یا عدد ۵ تقسیم می‌شود به ۲ و ۳، و دو جزء حاصل از این عدد به هیچ وجه حدّ مشترک ندارند چنانکه واضح است.

اتّصال به این معنی را عرف نمی‌شناسد؛ این مفهوم، مفهومی است که علمای ریاضیّات آن را درک می‌کنند[1].

مفهوم دیگر این لغت مفهومی است فلسفی. برای اینکه با این مفهوم آشنا بشویم باید به مطالبی که قبلًا ذکر کرده‌ایم برگردیم.

پر واضح است که اجسامی که ما در برابر خود می‌بینیم جوهرند و قابل ابعاد سه گانه‌اند؛ امّا جوهرند یعنی حالت شیء دیگر و نعت شیء دیگر نمی‌باشند، وجودشان برای خودشان است نه برای شیء دیگر، و به تفسیر شیخ در الهیّات شفا- که شاید موافق تعبیر ارسطو باشد- وجود جوهر در شیء دیگر نیست (ولی بعد متأخرین میان «وجود فی نفسه» و «وجود لنفسه» فرق گذاشته و اصطلاح را تغییر داده‌اند) امّا اینکه قابل ابعاد سه گانه‌اند به این معنی که ممکن است در داخل آنها سه خط فرض کنیم که هر سه عمود بر یکدیگر و در یک نقطه تلاقی کرده باشند و زاویه‌هایی که از تلاقی این خطوط پیدا می‌شود همه زاویه قائمه باشد، در صورتی که در یک سطح فقط دو خط می‌توانیم بر یکدیگر عمود کنیم به نحوی که زاویه‌ای که در میان آنها پیدا می‌شود زاویه قائمه باشد. این است که در تعریف جسم گفته‌اند:

«جوهر یمکن ان یفرض فیه خطوط ثلثة متقاطعة علي زوایا قوائم.»

قبلًا گفتیم که متکلّمین مدّعی هستند این جوهر جسمانی با این خاصیّت

---

۱. اینکه ما این مفهوم را «مفهوم ریاضی» نامیدیم به اعتبار این است که مورد استعمال علمای ریاضیّات است، و امّا اینکه این تعریفات به طور کلّی وظیفه چه علمی است؟ آیا وظیفه خود ریاضیّات است یا وظیفه فلسفه است؟ یعنی آیا فلسفه عهده‌دار این گونه تقسیمات و تعریفات است و وظایف علوم تنها بیان احکام است و یا وظیفه خود علوم است؟ مطلبی است که اکنون مورد بحث ما نیست.

بدیهی است که فلاسفه این تعریفات را وظیفه فلسفه می‌دانند و تعریف مذکور برای کمّ متّصل در مباحث «جواهر و اعراض» که از مباحث فلسفه است بیان شده است و علمای ریاضیّات از فلاسفه اقتباس کرده‌اند.

سه بعدی، از مجموعه‌ای از ذرّات فراهم آمده است که هیچکدام خاصیّت کل را ندارند یعنی هیچکدام سه بعدی نیستند بلکه اساساً بعد ندارند و به عبارت دیگر لا جسم‌اند؛ ولی ذیمقراطیس مدّعی است که جسم محسوس از مجموع ذرّاتی فراهم آمده است که هر کدام به تنهایی جوهری سه بعدی می‌باشند؛ و حکما مدّعی هستند که هر جسم محسوس به تنهایی یک واحد جوهری سه بعدی می‌باشد. پس حکما و ذیمقراطیس در وجود جوهر سه بعدی که از اجزاء و ذرّات بی بعد فراهم نشده باشد متّفق‌اند با این تفاوت که حکما جوهر اینچنین را همین اجسام محسوسه می‌دانند و ذیمقراطیس این اجسام محسوسه را چنین نمی‌داند و مدّعی است که جوهر سه بعدی که از اجزاء و ذرّات کوچک‌تر فراهم نشده است خود «ذرّات صغار صلبه» می‌باشند.

پس اگر از نظر متکلّمین صرف نظر کنیم (و چنانکه بعداً خواهیم گفت نظر متکلّمین به هر حال مردود است) باید بگوییم: به اتّفاق فلاسفه، در جهان جوهری وجود دارد که در ذات خود پیوسته است یعنی حقیقتش امتداد و کشش در سه جهت است. این جوهر همان است که «صورت جسمیّه» و یا «اتّصال جوهری» می‌خوانیم؛ چیزی که هست، ذیمقراطیس واحد آن جوهر را ذرّاتی کوچک و نا محسوس می‌داند و سایر فلاسفه هر یک از اجسام محسوسه خصوصا بسائط را واحد آن می‌دانند.

اکنون که مفهوم فلسفی «اتّصال» روشن شد می‌گوییم در برهان فصل و وصل که گفته می‌شود اتّصال تبدیل به انفصال می‌شود و یا انفصال تبدیل به اتّصال می‌شود، مقصود اتّصال به مفهوم فلسفی است نه اتّصال به مفهوم عرفی و یا مفهوم ریاضی.

ب. مقدّمه دوم این است که «وحدت اتّصالی مساوق است با وحدت شخصی». کلمه «مساوق» که در این جمله آمده است از مادّه «سوق» است که به معنی راندن است. دو چیز که با هم رانده شوند و همدوش یکدیگر باشند گفته می‌شود که «مساوق» یکدیگرند.

در اینجا مقصود این است که هر جا وحدت اتّصالی هست وحدت شخصی نیز هست، و البتّه مقصود از «اتّصال» در اینجا اتّصال به مفهوم فلسفی است، پس مقصود این است که هر متّصل جوهری شخص واحد است نه اشخاص متعدّد.

حکما ثابت کرده‌اند که «تشخّص» و «وجود» مساوق یکدیگرند، هر جا وجود است تشخّص است و هر جا تشخّص است وجود است، و متقابلًا می‌گویند کلّیّت و عدم تعیّن شأن ماهیّت است و در حقیقت اعتبار ذهن است. اکنون می‌گوییم اتّصال

جوهری عبارت است از اینکه ماهیّتی به نحوی باشد که قابلیّت ابعاد سه گانه داشته باشد؛ وجود چنین ماهیّتی در خارج عین تشخّص واقعی اوست.

ج. مقدّمه سوم این است که: «دو امر متقابل هرگز یکدیگر را قبول نمی‌کنند بلکه شیء ثالثی لازم است که متناوبا آندو را بپذیرد».

توضیح این که بعضی امور با یکدیگر تقابل دارند یعنی غیر قابل اجتماع‌اند. «متناقضین» یعنی وجود یک چیز و عدم آن چیز با یکدیگر تقابل دارند، و همچنین «متضادّین» از قبیل سفیدی و سیاهی، یا حرارت و برودت با یکدیگر تقابل دارند؛ همچنین است عدم و ملکه نظیر غنا و فقر.

هرگز دو امر متقابل، یکدیگر را قبول نمی‌کنند. مثلًا وجود، عدم را و یا عدم، وجود را قبول نمی‌کند بلکه ماهیّت که امر ثالث است متناوبا هم وجود را قبول می‌کند و هم عدم را. سفیدی نیز سیاهی را نمی‌پذیرد و سیاهی هم سفیدی را نمی‌پذیرد- یعنی سفیدی سیاه نمی‌شود و سیاهی هم سفید نمی‌شود- امّا جسم که امر ثالث است متناوبا هم سفید می‌شود و هم سیاه. غنا فقر را نمی‌پذیرد و فقر غنا را نمی‌پذیرد ولی یک انسان، هم می‌تواند غنا را بپذیرد و هم فقر را.

اتّصال جوهری، نقطه مقابل انفصال جوهری است. انفصال جوهری این است که یک واحد جوهری به صورت دو واحد درآید.

اکنون می‌گوییم همان طور که وجود و عدم، سفیدی و سیاهی، فقر و غنا یکدیگر را نمی‌پذیرند بلکه امر ثالثی لازم است که هم پذیرنده این باشد و هم پذیرنده آن، اتّصال و انفصال نیز همدیگر را نمی‌پذیرند، پس اگر در موردی متعاقبا اتّصال و انفصال صورت گرفت دلیل بر این است که امر ثالثی وجود دارد که گاهی متّصل است و گاهی منفصل.

د. مقدّمه چهارم این است که وقتی جسم متّصل واحد تبدیل به دو متّصل می‌شود و یا دو منفصل تبدیل به یک متّصل می‌شود، چنین نیست که آنچه قبلًا موجود بود به کلّی معدوم شود و از نو چیز دیگری موجود شود که هیچ رابطه‌ای با اوّل ندارد، بلکه قطعاً چیزی در بین است که آن چیز قبلًا متّصل بود و اکنون منفصل است و یا قبلًا منفصل بود و اکنون متّصل است و آن چیز در هر دو حالت باقی است.

پس از این مقدّمات چهارگانه توضیحی، می‌گوییم: هنگامی که یک صورت جسمیّه که یک جوهر ممتدّ است دو قسمت می‌شود، متّصل واحد که شخص واحد

است تبدیل به دو شخص دیگر می‌شود و به عبارت دیگر وجود یک شخص متّصل تبدیل می‌شود به دو وجود منفصل که عبارت است از دو متّصل، و از طرفی می‌دانیم اتّصال انفصال را نمی‌پذیرد بلکه اتّصال می‌رود و انفصال می‌آید، و از طرف دیگر می‌دانیم در حالی که اتّصال می‌رود و انفصال می‌آید جسم سابق به کلّی معدوم نمی‌شود بلکه یک چیزی در میان است که سابقا دارای اتّصال بود و بعد دارای انفصال شد.

آن چیزی که در دو حالت اتّصال و انفصال باقی است همان است که حکمای مشّائی آن را «هیولی» می‌نامند.

و قوّة للفعل حیث عاندت قد اقتضت حیثیّة بها احتذت

و چون قوّه با فعلیّت تعاند و تقابل دارد
ایجاب می‌کند یک حیثیّت واقعی مخصوص به خود را.

شرح: برهان دوم بر اثبات وجود «هیولی» که از طرف مشّائین اقامه شده است معروف است به «برهان قوّه و فعل». خلاصه بیان این برهان این است که اجسام عالم همه- بلا استثناء- بالفعل یک شیء و بالقوّه شیء دیگرند، و «قوّه» و «فعلیّت» دو حیثیّت متقابل می‌باشند یعنی یک شیء نمی‌تواند از یک حیثیّت هم بالفعل باشد و هم بالقوّه. پس معلوم می‌شود در اشیاء دو حیثیّت واقعی وجود دارد: از یک حیثیّت بالفعل و از حیثیّت دیگر بالقوّه می‌باشند. آن حیثیّتی که ملاک فعلیّت است همان است که «صورت» خوانده می‌شود و مورد قبول اشراقیّین است، و حیثیّتی که ملاک قوّه است همان است که ما آن را «هیولی» می‌نامیم و مورد انکار اشراقیّین است.

مثلًا آب، بالفعل آب است و امکان هوا شدن دارد یعنی بالقوّه هواست؛ و نطفه، بالفعل نطفه است و بالقوّه انسان است. آب از همان جهت که [بالفعل] آب است هوای بالقوّه نیست و نطفه از همان جهت که بالفعل نطفه است انسان بالقوّه نیست، بلکه از جهت دیگر است و آن جهت دیگر جهت هیولایی آنهاست.

توضیح بیشتر موکول به ذکر چند مقدّمه است:

۱. جهان ما جهان شدن و صیرورت است؛ هیچ چیز نیست که در یک حالت و وضع ثابت باشد و لا اقل امکان تغییر حالت و تغییر وضع و تبدیل به شیء دیگر در او

نباشد.

۲. شدن و صیرورت ایجاب می‌کند که شیء، هم دارای فعلیّت باشد و هم دارای امکان؛ از آن جهت که بالفعل است خود شیء است دارای خاصیّت و اثر، و از آن جهت که بالامکان است خود شیئی خاصّ نیست بلکه فقط این است که می‌تواند شیء دیگر بشود، همه شیئیّتش این است که می‌تواند شیء دیگر بشود.

به عبارت دیگر هر شیء از آن جهت که بالفعل است همان چیزی است که هست، و از آن جهت که بالقوّه است می‌خواهد شیء دیگر بشود.

۳. این دو حالت از یکدیگر قابل تفکیک می‌باشند؛ یعنی ممکن بود اشیاء فقط همان چیز باشند که هستند ولی امکان شیء دیگر شدن در آنها نباشد، و در این صورت مثلًا آب فقط آب بود و بالقوّه هوا نبود و نطفه فقط نطفه بود و بالقوّه انسان نبود.

۴. حیثیّت قوّه در عین اینکه نقطه مقابل فعلیّت است و ملازم است با سلب فعلیّت، ولی باید دانست که سلب صرف نیست، سلب صرف همان سلب مطلق است که در هر فعلیّتی نسبت به هر فعلیّت دیگر صادق است، ولی حیثیّت قوّه نوعی خاص از سلب است که مقرون به جهتی است که «امکان» و «شأنیّت» و «استعداد» و امثال اینها نامیده می‌شود.

۵. این دو حیثیّت با یکدیگر تعاند و تقابل دارند؛ یعنی ممکن نیست که هر دو یک چیز باشند؛ هر یک از این دو حیثیّت ملاک جداگانه باید داشته باشند؛ حیثیّتی که ملاک بالفعل بودن یک شیء است نمی‌تواند عینا همان ملاک بالقوّه بودن آن باشد، زیرا این دو حیثیّت با یکدیگر نوعی تعاند و تقابل دارند.

اشیاء از آن جهت که هستند ایجاب می‌کنند که باشند و باقی بمانند و وضع فعلی خود را حفظ کنند ولی از آن جهت که بالقوّه‌اند اقتضای عبور از وضع فعلی و شیء دیگر شدن دارند، لهذا می‌گویند هیولی شوق به صورت دارد و هر صورت جدید که بیاید خواهش صورت دیگر در او پیدا می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت که نوعی تضادّ در دل اجسام وجود دارد، اجسام به موجب یک حیثیّت اقتضای حفظ و ابقای وضع موجود و به موجب حیثیّت دیگر اقتضای دگرگونی و انقلاب دارند.

نتیجه مقدّمات گذشته این است که اشیاء در عین اینکه هر کدام شیء خاص هستند امکان شیء دیگر شدن در آنها هست و این، دلیل است که در اشیاء دو حیثیّت واقعی وجود دارد [که] به موجب یکی از آنها همان‌اند که هستند و آن، حیثیّت صوری

آنهاست و به موجب حیثیّت دیگر همان‌اند که می‌توانند شیء دیگر بشوند و آن، حیثیّت هیولایی آنهاست.

در میان مقدّمات پنجگانه فوق آنچه بیشتر باید به کرسی نشانده شود مقدّمه پنجم است. مقدّمات چهارگانه دیگر چندان نیازی به اثبات ندارد.

غرر پنجم:
در بطلان جزء لایتجزّی

تفکّک الرّحی و نفی الدّائرة و حجج اخری لدیهم دائرة
مبطلة الجواهر الافراد فی واجب القبول للابعاد

لزوم قطعه قطعه شدن سنگ آسیا و لزوم وجود نداشتن شکل دایره و براهین دیگری که در میان حکما رایج است نظریّه جوهر فرد (جزء لا یتجزّی) را در پذیرنده ابعاد سه گانه (جسم)، باطل می‌کند.

شرح: در این فصل به نقد عقیده متکلّمین درباره اجزاء لا یتجزّی پرداخته می‌شود. چنانکه قبلًا گفتیم به عقیده متکلّمین این اجسامی که ما مشاهده می‌کنیم، هر کدام مجموعه‌ای هستند از ذرّاتی به صورت نقطه؛ یعنی آن ذرّات نه طول دارند و نه عرض و نه عمق. اینها بر خلاف نقطه ریاضی جوهرند نه عرض؛ یعنی حالت شیء دیگر نیستند بلکه خودشان برای خودشان موجودند. این ذرّات هر چند حجم ندارند ولی دارای وزن می‌باشند؛ وزن هر جسم عبارت است از مجموع اوزان هر یک از این ذرّات؛ و در عین اینکه هر کدام به تنهایی حجم ندارد از اجتماع گروهی از آنها حجم به وجود می‌آید و جسم که دارای طول و عرض و عمق است تألیف می‌شود. این ذرّات

از آن جهت که قائم به ذات‌اند یعنی حالت شیء دیگر و عارض بر شیء دیگر نیستند «جوهر» شمرده می‌شوند و از آن جهت که طول و عرض و عمق ندارند و هیچ جزء برای آنها فرض نمی‌شود «فرد» خوانده می‌شوند و لهذا «جوهر فرد» نامیده می‌شوند.

این ذرّات محسوس نمی‌باشند- یعنی هر یک جزء به تنهایی به چشم دیده نمی‌شود و با دست لمس نمی‌شود- ولی قابل اشاره حسّیّه می‌باشند؛ یعنی مثلًا با انگشت می‌توان اشاره کرد که در فلان محلّ قرار دارد و در فلان محلّ دیگر قرار ندارد؛ پس در عین اینکه هر جزء به واسطه خردی نامحسوس است قابل اشاره حسّیّه هست. به عقیده متکلّمین اینکه ما جسم را به صورت یک واحد متّصل و پیوسته می‌بینیم و موقعی که جسم حرکت می‌کند خیال می‌کنیم یک واحد پیوسته حرکت می‌کند، خطای باصره است؛ در واقع و نفس الامر مجموعه‌ای از ذرّات خالی از بعد می‌باشند که چنین به چشم می‌آیند و همانها هستند که حرکت می‌کنند.

حکما براهین و ادلّه ریاضی و طبیعی زیادی علیه نظریّه جزء لا یتجزّی به شکلی که متکلّمین قائل‌اند اقامه کرده‌اند. از جمله آن براهین برهانی است که کم و بیش به «برهان تفکّک» معروف است و در شعر منظومه با کلمه «تفکّک الرّحی» به آن اشاره شده است.

آن برهان این است که بنا بر ترکّب جسم از اجزاء لا یتجزّی، حرکت جسم به دور خود- مانند حرکت کره به دور خود (حرکت وضعی) و یا حرکت سنگ آسیا به دور محور خود (حرکت رحوی)- مستلزم یکی از سه امر است: یا گسستن و پیوستن اجزاء از یکدیگر به طوری که در هنگام حرکت جسم بعضی متحرّک و بعضی ساکن شوند و فواصل معیّنی ایجاد شود و دو مرتبه هنگام سکون به حالت اوّل برگردند، و یا عدم تساوی مسافت دو حرکت متّحد السّرعهٔ متساوی المدّهٔ، و یا نقیض مدّعا یعنی تجزّی اجزاء؛ و این هر سه محال است، پس مدّعای متکلّمین محال است.

این برهان معمولًا به صورت اختصاری به این شکل بیان می‌شود:

ترکّب جسم از اجزاء لا یتجزّی مستلزم تفکّک- یعنی انفکاک- اجزای سنگ آسیا از یکدیگر است. بدیهی است که مقصود، صرف جدا بودن اجزاء از یکدیگر نیست، زیرا این عین مدّعای متکلّمین است و عین یک مدّعا را نمی‌توان دلیل بر بطلان آن مدّعا قرار داد، بلکه مقصود نوعی خاص از گسستن اجزاء از یکدیگر و سپس پیوستن به یکدیگر است که هیچ عقل سلیم آن را نمی‌پذیرد.

توضیح اینکه هنگامی که یک جسم مانند سنگ آسیا بـه دور خـود مـی‌چرخـد حرکت قسمتهای مختلف آن از لحاظ سرعت مختلف است. اگر در وسط سنگ خطّی عمودی (محور) فرض کنیم همه سنگ به اطراف آن می‌چرخد با این تفاوت که اجزای نزدیک‌تر کندتر و اجزای دورتر تندتر می‌چرخد و هر چه اجزاء از مرکز دورتر باشـند حرکتشان سریع‌تر است، زیرا هر نقطه‌ای از سنگ را در نظر بگیـریم دایـره‌ای را طـی می‌کند که مرکزش در خطّ محور است و شعاعش فاصله آن نقطه تا محور اسـت و از طرفی محیط دایره متناسب است با مقدار شعاع، یعنی هر چه نقطه دورتر باشـد شـعاع بزرگ‌تر و محیط دایره نیز وسیع‌تر است، پس در هر یک دوری که سنگ به دور خـود می‌چرخد همه نقطه‌های مفروض یک دور طی می‌کنند و چون دایره‌ها از لحاظ وسعت و محیط مختلف‌اند و باید محیطهای مختلف را در زمان واحد طی کنند طبعـاً سـرعت حرکت آنها متفاوت می‌شود، یعنی حرکت آنکه نزدیک‌تر است کندتر و حرکـت آنکـه دورتر است تندتر خواهد بود.

اکنون می‌گوییم با فرض اتّصال جسم (نظریّه حکما) و با فرض ترکّب جسم از ذرّات صغار صلبه ذی بعد (نظریّه ذیمقراطیس) اشکالی پیش نمی‌آید، ولی بنا بر نظریّه متکلّمین اشکال ذیل ظاهر می‌شود:

سنگ آسیایی را فرض می‌کنیم که در هر ثانیه یـک دور بـه گـرد محـور خـود می‌چرخد. قهراً تمام ذرّات آن سنگ در یک ثانیه یک دایره کامل را طی می‌کنند با این تفاوت که نقاط نزدیک‌تر، دایره‌ای کوچک‌تر را طی می‌کنند.

فرض می‌کنیم ذرّاتی که در نزدیک‌تـرین دایـره قـرار گرفتـه‌انـد یـک دایـره ده سانتیمتری را طی می‌کنند و ذرّاتی که در دورترین فاصله از محور قرار گرفته‌انـد یـک دایره صد سانتیمتری را طی می‌کنند، و سنگ آسیا را به حرکت در مـی‌آوریـم، هنگـام حرکت سنگ آسیا قهراً اجزائی که در یک دایره قرار گرفته‌اند مرتّبا جـای خـود را بـه یکدیگر می‌دهند.

اکنون می‌گوییم در لحظه‌ای که یک ذرّه از ذرّاتی که در دایره وسیع‌تر قرار دارند به قدر یک ذرّه طیّ مسافت می‌کنند یعنی در جای ذرّه مجاور خود قرار می‌گیرند، ذرّاتی که در دایره کوچک‌تر قرار دارند چه حالی دارند؟ یا متحرّک‌اند و یا ساکن. اگر فرض کنیم ساکن‌اند باید بپذیریم که ذرّات جسم، در حال حرکت جسم بـه دور خـود دو حالـت مختلف دارند: بعضی ساکن‌اند و بعضی متحرّک، یعنی ارتباطشان قطع می‌شود و از هم

گسسته می‌گردند به این ترتیب که اجزائی که روی دایره ده سانتیمتری قرار دارند صبر می‌کنند که اجزاء دایره صد سانتیمتری به مقدار نه جزء حرکت کنند و هنگامی که از جزء نهم به جزء دهم عبور می‌کنند اینها تکانی به قدر یک جزء به خود می‌دهند. این، هم خلاف محسوس است، زیرا باید حرکت اجزاء دایره کوچک‌تر که در نه دهم زمان ساکن است و فقط در یک دهم زمان متحرّک است ابدا احساس نشود و آنها ساکن دیده شوند، و هم خلاف عقل سلیم است، زیرا وقتی که نیرویی بر جسمی وارد می‌شود دلیل ندارد که حرکات ذرّات به آن شکل و نظم که شبیه حرکات ارادی است صورت گیرد.

و امّا اگر فرض کنیم که در لحظه‌ای که اجزای دایره بزرگ‌تر به قدر یک جزء طیّ مسافت کرده‌اند اجزای دایره کوچک‌تر نیز متحرّک بوده و ساکن نبوده‌اند، در این صورت مقدار حرکت- یعنی مسافت طی شده- اجزای دایره کوچک‌تر یا برابر است با مقدار حرکت اجزای دایره بزرگ‌تر و یا کمتر است[۱]؛ اگر برابر است، لازم می‌آید که دو حرکت مساوی از لحاظ سرعت دو مسافت مختلف را طی کنند یعنی لازم می‌آید دو جزء با سرعت واحد در یک زمان حرکت کنند و در عین حال یکی مسافت ده سانتیمتر و دیگری مسافت صد سانتیمتر را طی کند و این محال است؛ و اگر فرض کنیم [مقدار] حرکت اجزای دایره کوچک‌تر کمتر است یعنی مسافت کمتری را طی کرده است، لازم می‌آید تجزّی آن اجزاء، زیرا لازم می‌آید که مثلًا در مدّتی که اجزای دایره بزرگ‌تر هر کدام به اندازه یک جزء طیّ مسافت کرده‌اند اجزای دایره کوچک‌تر هر کدام به قدر یک دهم جزء طیّ مسافت کرده باشند، پس اجزای مفروضه دارای مقدار و بعد هستند و نصف و ثلث و ربع و عشر دارند و این خلاف مدّعای متکلّمین است.

خلاصه برهان این است که بنا بر ترکّب جسم از اجزاء لا یتجزّی لازم می‌آید در حین حرکت جسم به دور خود: یا گسستن و پیوستن بی منطق اجزاء، و یا عدم تساوی مسافت دو حرکت متساوی السّرعهٔ متساوی المدّهٔ، و یا نقیض مدّعا یعنی تجزّی اجزا، و همه این شقوق محال است، پس اصل مدّعا محال است.

---

۱. [به تعبیر دیگر سرعت اجزای دایره کوچک‌تر یا برابر است با سرعت اجزای دایره بزرگ‌تر و یا کمتر است.]

برهان نفی دایره

برهان دیگری که حکما بر ردّ نظریّه جزء لا یتجزّی اقامه کرده‌اند این است که می‌گویند بنابراین نظریّه لازم می‌آید دایره وجود نداشته باشد و چون دایره وجود دارد پس این نظریّه باطل است.

بدیهی است که اگر برهان را به همین سادگی بیان کنیم طرف جواب می‌دهد که آنچه در خارج وجود دارد و ما آنها را دایره یعنی یک خطّ منحنی مسدود (و یا سطحی که بر آن یک خطّ منحنی مسدود احاطه دارد) می‌بینیم، دایره واقعی نیست و همه خطوط منحنی یک سلسله خطوط منکسر واقعی هستند که منحنی به چشم می‌آیند. بعلاوه فرض وجود دایره مبتنی بر این است که قبول کنیم فضای خارج پر است از مادّه، ولی بنا بر نظر کسانی که فضا را مجموعه‌ای از خلأ و ملأ- یعنی فضای خالی و مادّه پراکنده در فضا- می‌دانند هیچ شکلی از اشکال آن طور که محسوس می‌شود وجود ندارد.

ولی حقیقت این است که این برهان به این سادگی نیست. مفاد برهان این است که بنا بر نظریّه جزء لا یتجزّی فرض دایره‌ای که از اجزاء لا یتجزّی تشکیل شده باشد مستلزم امر محال است؛ یعنی اگر آنچه در فضا پراکنده است اجزای لا یتجزّی باشد فراهم آوردن یک خطّ منحنی مسدود- که «دایره» نامیده می‌شود- از این اجزاء، باید ممکن باشد و حال آنکه چنین چیزی محال است.

زیرا اگر دایره‌ای از این اجزاء فراهم کنیم این دایره داخل و خارجی خواهد داشت؛ این اجزاء به حکم این که دقیقا پهلوی یکدیگر قرار گرفته و به هم چسبیده‌اند از قسمت داخل دایره متلاقی هستند؛ اکنون می‌گوییم از بیرون دایره چطور؟ آیا به هم چسبیده و متلاقی هستند و یا از هم جدا می‌باشند؟

بنا بر فرض اوّل، یا این است که سطح داخلی اجزاء از سطح خارجی آنها کوچک‌تر است و یا مساوی است؛ اگر کوچک‌تر است پس اجزائی که لا یتجزّی فرض شده بودند متجزّی هستند زیرا دو سطح دارند و یکی از دو سطح از دیگری بزرگ‌تر است، و اگر مساوی هستند باز هم به حکم این که دارای دو سطح هستند لازم می‌آید متجزّی باشند ولی چون ممکن است طرف بگوید مقصود از تساوی دو سطح این

است که اساساً دو سطحی وجود ندارد، ظاهر و باطن دایره یک چیز است، می‌گوییم در این صورت لازم می‌آید که اگر یک دایره دیگر را بر این دایره محیط قرار دهیم محیط و محاط مساوی یکدیگر باشند، زیرا همواره سطح مقعّر محیط با سطح محدّب محاط مساوی است و اگر سطح محدّب محاط با سطح مقعّر خودش مساوی باشد و یا یکی باشند لازم می‌آید که سطح مقعّر محیط با سطح مقعّر محاط مساوی باشد و از طرف دیگر چون دایره محیط نیز از اجزای لا یتجزّی تشکیل شده است سطح مقعّر خودش با سطح محدّب خودش متساوی است، پس لازم می‌آید که سطح محدّب محیط و سطح مقعّر محاط مساوی باشند، پس لازم می‌آید که اگر میلیاردها دایره را که همه از یک سلسله خطوط جوهری (خطوط مؤلّف از اجزاء لا یتجزّی) تشکیل شده‌اند محیط بر یکدیگر قرار دهیم یا اساساً هیچ حجمی علاوه بر حجم دایره اوّل به وجود نیاورند و تداخل کنند و محیط و محاطی در کار نباشد، و یا در عین این که از احاطه دایره‌ها بر یکدیگر فی المثل دایره‌ای به اندازه معدّل النّهار (دایره‌ای که فلک الافلاک را به دو قسمت متساوی شرقی و غربی تنصیف می‌کند) به وجود می‌آید سطح آن دایره مساوی است با مقدار کوچک‌ترین دایره‌ای که در داخلش فرض شده است.

□

ممّا نفي الجزء بقول مطلق محاذيّاته الجهات فثق

از جمله دلیلهایی که نظریّه جزء را مطلقا باطل می‌کند
محاذاتهای این اجزاء با جهات ششگانه است، پس اعتماد کن.

شرح: یکی از ادلّه‌ای که بر ردّ نظریّه جزء لا یتجزّی اقامه شده این است که هر جزء خواه ناخواه با جهات ششگانه محاذات دارد، و محاذات مستلزم تجزّی است، پس جزء لا یتجزّی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

توضیح این که قبلًا گفتیم اجزاء لا یتجزّی به حکم این که فراهم کننده پیکره جسم می‌باشند و هر جزئی در نقطه‌ای از جسم قرار دارد قابل اشاره حسّیّه می‌باشند، به عبارت دیگر ذی وضع و متحیّزند؛ یعنی هر جزء، حیّزی و قسمتی از مکان را اشغال کرده است، علیهذا نسبت وضعی دارد با اشیاء دیگر، یعنی درباره‌اش صدق می‌کند که

از فلان نقطه دور است و به فلان نقطه نزدیک است، در بالای فلان شیء و در کنار فلان شیء دیگر است و به همین جهت او خود، هم فوق دارد و هم تحت، و هم شرق و هم غرب، و هم جنوب و هم شمال.

اکنون می‌بینیم داشتن این جهات ششگانه که لازمه متحیّز بودن جزء لا یتجزّی است خود مستلزم جزء داشتن آن است، زیرا معنی این که فلان چیز فوق فلان شیء است این است که در فلان طرف آن [شیء] قرار دارد و معنی اینکه فلان چیز دیگر تحت آن شیء است این است که در طرف دیگر او قرار دارد، همچنین سایر جهات، و این فرع بر آن است که آن شیء دارای طرفهای متعدّد باشد؛ و امّا اگر او چند طرف نداشته باشد امکان ندارد که چیزی در فوق او و چیز دیگر در تحت او و چیزی در شرق یا غرب یا شمال یا جنوب او واقع شود.

این مطالب را با بیان دیگر می‌شود ادا کرد. فرض می‌کنیم جزئی را که در فضا قرار گرفته است. یک خطّ جوهری و یا رأس مخروطی را از بالا، و خطّ جوهری و یا رأس مخروطی دیگر را از طرف پایین به سوی وی به حرکت در می‌آوریم. این دو خط و یا این دو مخروط طبعا در محلّ جزء با یکدیگر تلاقی می‌کنند. یا این است که هر کدام از اینها با طرفی از جزء تلاقی می‌کند و خود جزء در وسط قرار می‌گیرد، پس آن جزء دو طرف دارد و متجزّی است، و یا این که هر دو خط یا هر دو مخروط در یک نقطه تلاقی می‌کنند یعنی جزء مفروض به هیچ وجه مانع تلاقی آنها نمی‌شود، پس وجود و عدم چنین جوهری علی السّویّه است زیرا به فرض این که او هم نبود چنین تلاقی‌ای حاصل می‌شد و علیهذا اگر هزارها و بلکه غیر متناهی جزء نیز در میان باشد باز باید دو خطّ مزبور یا دو مخروط مزبور با یکدیگر تلاقی کنند زیرا هر جزء از لحاظ تلاقی با آن خط یا مخروط حکم خط و مخروط را دارد یعنی هیچ جزء مانع تلاقی او نیست، پس لازم می‌آید که با وجود هزارها بلکه غیر متناهی جزء، دو خط یا دو مخروط مزبور تلاقی نمایند و با این وضع چگونه ممکن است این ذرّات، حجم جسم را به وجود آورند و مانع تلاقی اجسام گردند.

□

برهان قطع و تناسب نفي   معتقد النّظّام مع ما سلفا

برهــــــان قطــــــع و برهــــــان تناســــب
بعــلاوه بــراهین گذشــته نظریّــه نظّــام را رد مــی‌کنــد.

شرح: در این بیت به ردّ نظریّه مخصوص «نظّام» اشاره مـی‌کنـد. چنانکـه قـبلا گفتیم طبق عقیده منسوب به نظّام هر جسم مرکّب است از ذرّات لا یتجزّای لا یتناهی. نظّام با سایر متکلّمین در نظریّه ترکّب جسـم از اجـزاء لا یتجـزّی وحـدت نظـر دارد، چیزی که هست او بر خلاف سـایر متکلّمـین معتقـد اسـت کـه آن اجـزاء لا یتنـاهی می‌باشند. براهین گذشته برای ردّ عقیده خاصّ نظّام هم کافی اسـت، زیـرا آن بـراهین ترکّب جسم را از اجزاء لا یتجزّی به طور مطلق نفی می‌کرد خواه متناهی فرض شوند و یا غیر متناهی، ولی براهین خاصّی بر ردّ خصوص عقیده نظّام هست.

در شعر بالا به دو برهان اشاره شده است: برهان قطع و برهان تناسب. امّا برهان قطع: اگر جسم از اجزاء غیر متناهیه تألیف یافته باشد حرکت که عبارت است از طـیّ مسافت معیّن در زمان معیّن، محال است و حال آنکه حرکت موجود است، پس ترکّب جسم از اجزاء غیر متناهیه باطل است.

توضیح این که به موجب ترکّب جسم از اجزاء غیر متناهیه، هر قطعه از مسافت را که در نظر بگیریم دارای اجزاء غیر متناهیه است، زیرا فرقی از این جهت میان جسم بزرگ و کوچک نیست، آن جسمی که بر روی آن جسم حرکت صورت می‌گیرد بنا بر فرض دارای اجزاء غیر متناهیه است و خاصیّت «غیر متناهی» این است که نصفش هم غیر متناهی است (زیرا اگر نصفش متناهی باشد کل نیز کـه مجمـوع دو نصـف اسـت متناهی خواهد بود) و هم ربع و ثمن و هر کسری را که در نظر بگیریم همه غیر متناهی خواهد بود. پس اگر حرکتی صورت بگیرد طبعا مقداری مسافت باید طـی شـود و آن مقدار خود مجموعی از اجزای غیر متناهی است و آنگاه شیء متحرّک به آخرین جـزء آن مسافت می‌رسد که بی نهایت جزء را در بی نهایت لحظه طی کرده باشد.

به عبارت دیگر در فاصله هر نقطه با هر نقطه بی نهایـت اجـزاء وجـود دارد و طیّ هر جزء بعدی موکول است به طیّ بی‌نهایت اجزای قبلی که در بی نهایت زمان و یا در بی نهایت نقطه زمانی یعنی جـزء لا یتجـزّای زمـان اسـت؛ و بـدیهی اسـت کـه خاصیّت بی نهایت نقطه مکانی و بی نهایت نقطه زمانی این اسـت کـه هـیچ وقـت بـه پایان نمی‌رسد. پس طیّ مسافت هر اندازه کوچک فرض شود محال است، پس حرکت

محال است.

این است که گفته‌اند لازمه این نظریّه این است که هیچ موجود سریع السیری مانند اتومبیل به هیچ موجود بطیء السیری مانند مورچه نرسد و یا هیچ متحرّکی به هیچ واقفی نرسد زیرا واقعا بنابراین نظریّه حرکت صورت نمی‌گیرد.

امّا برهان تناسب: هر جا که «غیر متناهی» موجود باشد «متناهی» هم موجود است، زیرا غیر متناهی از انواع کثرت است و کثرت از وحدت فراهم می‌شود یعنی هر کثیر مجموعی از واحدهاست. فرض می‌کنیم که یک عدد معیّن – مثلًا هزار عدد – از اجزاء را از جسم جدا می‌کنیم. این تعداد یا حجمی به وجود می‌آورند و یا به وجود نمی‌آورند. اگر حجمی به وجود نیاورند پس هر اندازه دیگر هم بر آنها اضافه کنیم حجمی پیدا نخواهد شد ولو غیر متناهی اضافه شود، زیرا از ضمّ هیچ به هیچ، شیء به وجود نمی‌آید، همچنانکه از ضمّ صفر به صفر عدد پیدا نمی‌شود. و امّا اگر حجمی پدید آید، آن حجم مقدار معیّنی خواهد بود (مثلًا یک میلیمتر مکعّب)، پس قاعدتا حجمی که دو برابر این حجم باشد مشتمل بر اجزائی دو برابر است و حجمی که ده برابر است مشتمل بر اجزائی است که از لحاظ عدد ده برابر است و همین طور ...؛ پس هر جسمی را که در نظر بگیریم چون حجم معیّنی دارد، از نسبت حجم آن جسم با حجم جسمی که از مجموعه‌ای متناهی از اجزاء به دست آورده‌ایم می‌توانیم نسبت عدد اجزاء تشکیل دهنده هر دو جسم را به دست آوریم و سپس نفس عدد اجزای تشکیل دهنده جسم را.

و عذرة الطّفرة و التّداخلا — فی فطرة العقل یکون باطلا

و اعتذار نظّام به امکان طفره و تداخل،
به حکم بدیهی عقل باطل است.

شرح: می‌گویند که نظّام در جواب برهان قطع مدّعی شده است که طفره حاصل می‌شود و در جواب برهان تناسب مدّعی شده است که تداخل صورت می‌گیرد.

طفره عبارت است از اینکه جسم که در نقطه‌ای از یک مسافت قرار دارد بخواهد به نقطه‌ای دیگر منتقل شود که میان او و آن نقطه فاصله معیّنی وجود دارد و آن جسم بدون آنکه یکی از خطوطی [را] که منتهی به آن نقطه می‌شود طی کند به نقطه

مفروض منتقل شود. مثلًا جسمی که در این سر حیاط قرار دارد اگر بخواهد به آن سر حیاط منتقل شود باید راهی را طی کند و البتّه راههایی وجود دارد، یکی از آن راهها خطّ مستقیمی است میان آن جسم و آن نقطه، و باقی همه خطوط منحنی و یا منکسر.

از نظر حکم بدیهی عقل که نیازی به استدلال ندارد محال است که جسم با حرکت به نقطه مفروض منتقل شود و هیچیک از خطوط متوسّط را نپیماید. این امر محال همان است که اصطلاحا «طفره» نامیده می‌شود. نظّام در مورد برهان قطع که گفته شد بنا بر ترکّب جسم از اجزاء غیر متناهیه حرکت امکان پذیر نیست گفته است که «طفره» صورت می‌گیرد و در مورد برهان تناسب که گفته شد لازمه اجزاء غیر متناهیه این است که حجم جسم غیر متناهی باشد گفته است تداخل صورت می‌گیرد.

تداخل عبارت است از اینکه دو چیز که هر دو نیازمند به مکان و حیّز می‌باشند در آن واحد مکان و حیّز واحد اشغال کنند. البتّه این نیز به حکم بدیهی عقل محال است.

□

و استلزم الوهميّ فكّيّا لما　　تساوت الاجزاء طباعا فاعلما

انقسام و همی مستلزم انقسام فکّی است چه،
اجزاء از نظر طبیعت همسان‌اند، پس بدان.

شرح: این بیت اشاره‌ای است بر ردّ نظریّه ذیمقراطیس. نظریّه ذیمقراطیس- همچنانکه قبلا گفته شد- با نظریّه متکلّمین متفاوت است. این هر دو نظریّه در یک جهت اشتراک دارند که می‌گویند جسم بر خلاف آنچه محسوس است پیوسته و متّصل نیست بلکه مجموعه‌ای از اجزاء است، ولی درباره آن اجزاء اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. از نظر متکلّمین آن اجزاء «نقطه» اند ولی نقطه جوهری یعنی یک سلسله موجودات قائم به ذات غیر محسوس و خالی از طول و عرض و عمق می‌باشند. امّا از نظر ذیمقراطیس آن اجزاء دارای طول و عرض و عمق می‌باشند و از نظر ذهن و قوّه واهمه منقسم به اجزاء می‌شوند، چیزی که هست انقسام «فکّی» نمی‌پذیرند، یعنی عملا و خارجا قابل شکستن نمی‌باشند. لهذا هیچیک از براهینی که در ردّ نظریّه جزء

لایتجزّی آورده شد در اینجا جاری نیست، زیرا همه آن براهین مبنی بر این بود که ما آن اجزاء را از نظر ریاضی یعنی از نظر قوّه خیال و ذهن نیز غیر قابل تقسیم بدانیم.

حکما در ردّ نظریّه ذیمقراطیس برهان دیگری اقامه می‌کنند که اکنون توضیح می‌دهیم.

مقدّمتاً باید بگوییم که نظریّه ذیمقراطیس مشتمل بر دو اصل است: یکی این که اجسام بر خلاف آنچه در نظر ابتدائی احساس می‌شوند پیوسته و واحد نیستند بلکه مجموعه‌ای از اجسام خردترند. دیگر این که آن اجسام خردتر، هم شکست ناپذیرند و هم پیوند ناپذیر؛ یعنی آن اجسام ریز همواره به یک حجم و به یک شکل باقی می‌مانند، نه به یکدیگر پیوند می‌شوند و از دو تا و یا بیشتر جسم بزرگ‌تری به وجود می‌آید و نه دو قطعه می‌شوند و به صورت خردتر از آنچه هستند در می‌آیند.

حکما در ردّ نظریّه ذیمقراطیس فقط به قسمت دوم نظریّه او پرداخته یعنی تنها این جهت را مورد بحث قرار داده‌اند که امکان ندارد اجسامی خرد یا کلان وجود داشته باشد که نه با یکدیگر پیوند بخورند و جسم بزرگتری به وجود بیاورند و نه تقسیم بپذیرند و به صورت اجسام خردتری درآیند.

حکما درباره قسمت اوّل نظریّه ذیمقراطیس به بحث نپرداخته‌اند و مثل اینکه ردّ قسمت دوم نظریّه او را برای ردّ قسمت اوّل نظریّه او کافی پنداشته‌اند روی این حساب که وقتی معلوم شد اجسام هر چند خرد باشند قابل پیوند و اتّصال و گسستن و انفصال می‌باشند پس دلیلی ندارد واحد جسم را خرد و نا محسوس فرض کنیم، چرا از اوّل نگوییم که واحد جسم همان است که محسوس است؟ به عبارت دیگر حکما نظریّه ترکّب جسم از ذرّات صغار صلبه را ابطال کرده‌اند امّا نظریّه ترکّب جسم از ذرّات صغار غیر صلبه را ابطال نکرده‌اند و این به یکی از دو جهت بوده است: یا از آن جهت که چون این نظریّه طرفدارانی در قدیم نداشته است مورد غفلت واقع شده است و یا از آن جهت که- چنانکه اشاره شد- بطلان نظریّه ذیمقراطیس را برای بطلان این نظریّه کافی شمرده‌اند.

از طرف دیگر می‌دانیم که علم جدید نظریّه ذیمقراطیس را تأیید کرد ولی در قسمت اوّل نظر او نه در قسمت دوم؛ یعنی علم جدید تأیید کرد که اجسام محسوس همه مجموعه‌ای از ذرّات می‌باشند و آن ذرّات را «اتم» نامیدند زیرا در ابتدا مانند ذیمقراطیس می‌پنداشتند که آن ذرّات غیر قابل شکست می‌باشند ولی بعد معلوم شد

که چنین نیست. به عبارت دیگر علم جدید طرفدار نظریّه ترکّب جسم از ذرّات صغار غیر صلبه شد.

پس آنچه حکمای قدیم در ردّ نظریّه ذیمقراطیس اصرار می‌ورزند و برهان اقامه می‌کنند قسمت دوم نظریّه اوست و آنچه علم جدید اثبات کرده و تأیید نموده قسمت اوّل نظریّه اوست؛ و به عبارت دیگر آنچه حکما ابطال کردند نظریّه ترکّب جسم از ذرّات صغار صلبه است و آنچه علم جدید اثبات کرد نظریّه ترکّب جسم از ذرّات صغار غیر صلبه است.

امّا برهان: این برهان، برهان ساده‌ای است و مبتنی است بر یک اصل کلّی و بدیهی که با این عبارت بیان می‌شود: «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» یعنی اموری که در ذات خود مانند هم‌اند و اختلافی ندارند، از نظر احکام و آثار نیز مانند هم خواهند بود. اکنون با توجّه به این اصل می‌گوییم:

ذرّات ذیمقراطیسی، دارای ابعاد (طول و عرض و عمق) می‌باشند. ما دو ذرّه را در نظر می‌گیریم و حساب خود را روی آن دو ذرّه انجام می‌دهیم. هر یک از این دو ذرّه را در عالم ذهن خود به دو جزء کوچک‌تر تقسیم می‌کنیم؛ مثلًا ذرّه «الف» را به دو جزء «ب» و «ج» و ذرّه «د» را به دو جزء «ه» و «و» تقسیم می‌کنیم و با خطوطی که روی آن ذرّه‌ها رسم می‌کنیم «ب» و «ج» و «ه» و «و» را مشخّص می‌نماییم. اکنون می‌گوییم طبق نظریّه ذیمقراطیس «ب» و «ج» باید به هم پیوسته باشند و گسستن آنها از یکدیگر محال است و همچنین «ه» و «و» باید به هم پیوسته باشند و گسستن آنها محال است، اما «ب» و «ه» و همچنین «ج» و «و» و همچنین «ب» و «و» و همچنین «ج» و «ه» باید از هم گسسته باشند و پیوستن آنها محال است.

پرسشی که اینجا بلا جواب می‌ماند این است که چرا چنین است؟ بنا بر نظر ذیمقراطیس همه ذرّات خرد از لحاظ طبیعت، واحدند یعنی ذات واحد و طبع واحد دارند و قهراً خاصیّت و اثر واحد دارند؛ اگر مقتضای آن طبیعت، پیوستن است باید همه ذرّات، یک جسم پیوسته را به وجود آورند و اگر مقتضای طبیعت، گسستن است باید هر جزء نیز تبدیل به دو جزء دیگر و آن جزءها نیز تبدیل به دو جزء دیگر شوند و در نتیجه جزء و جسمی وجود نداشته باشد. پس باقی می‌ماند که طبیعت جسم نه اقتضای پیوستن داشته باشد و نه اقتضای گسستن، بلکه امکان هر دو را دارا باشد و تحت تأثیر عوامل خارجی گاهی پیوسته و گاهی گسسته بشود.

خلاصه مطلب اینکه به حکم قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی مالا یجوز واحد» باید رابطه ذرّه «الف» با ذرّه «د» مساوی باشد با رابطه جزء «ب» و جزء «ج» از ذرّه «الف» و رابطه جزء «ه» و جزء «و» از ذرّه «د»؛ آنچه برای آن اجزاء ممکن و یا واجب است برای دو ذرّه فوق الذکر نیز ممکن یا واجب است و آنچه برای آنها محال و ممتنع است برای آن دو ذرّه [نیز] محال و ممتنع است.

در اینجا فقط یک مطلب می‌ماند و آن این است که ممکن است گفته شود که اجزاء ذیمقراطیسی از نظر طبیعت وحدت ندارند، هر کدام و یا هر دسته از آنها طبیعت خاص دارد و نوع خاص به شمار می‌رود و علّت اختلاف ذرّات در پیوستگی و گسستگی، طبیعتهای خاصّ آنهاست و به عبارت دیگر صور نوعیّه آنهاست.

جواب این است که اوّلًا ذیمقراطیس و اتباع او در قدیم و جدید منکر صور نوعیّه‌اند و لهذا فلاسفه امثال بوعلی ذیمقراطیس را در ردیف منکران صور نوعیّه آورده‌اند. ثانیا این نظریّه عین قبول مدّعای حکماست. حکما خود گفته‌اند که ممتنع بودن انقسام به واسطه یک امر عارضی از محلّ بحث خارج است، کما اینکه آنچه امروز هم ثابت شده این است که علّت عدم التحام و اتّصال ذرّات، خصوصیّاتی است در ذرّات، که از نظر فلاسفه باید آنها را خصوصیّات نوعی و ناشی از صور نوعیّه دانست.

غرر ششم:

در تناهی ابعاد

۱ و لاتناهي البعد ينفي السّلّمي　　　فی ضلعي الزّاويـة فليحسم

۲ بوتر فاخر زيد قدر　　　ثمّ بذا القدر باوتار اخر

۳ كلّ الزّيادات ففي بعد ظهر　　　فی الحاصرين اللّاتناهي انحصر

۱ عدم تناهی ابعاد را برهان سلّمی نفی می‌کند. دو ضلع زاویه باید با یک وتر قطع شود،

۲ سپس به وتر دیگری که به مقداری معیّن بر وتر اوّل اضافه دارد، بعد با وترهای دیگر که هر کدام لااقل همان اندازه بر وتر پیش از خود اضافه دارد.

۳ تمام این زیاده‌ها طبعا در یک وتر معیّن ظاهر خواهد شد و در نتیجه غیر متناهی محصور بین حاصرین واقع می‌شود.

شرح: این بحث مربوط است به مسأله مهمّ «تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم

جسمانی». این مسأله همان طور که در منظومه بیان شده است جزء «طبیعیّات» یعنی از لواحق و عوارض جسم طبیعی شمرده می‌شود نه از «الهیّات» و عوارض و لواحق موجود بما هو موجود.

این بحث، بسیار مهم و شیرین و ارزنده است. در اینجا می‌خواهیم بدانیم جهانی که در آن زندگی می‌کنیم از نظر وسعت و گسترش چه وضعی دارد؟ فرضا بخواهیم با سرعتی معادل سرعت نور به خطّ مستقیم رو به یک جهت حرکت کنیم آخر به کجا خواهیم رسید؟ آیا به جایی منتهی خواهد شد که در آنجا جهان پایان یافته باشد؟ و به اصطلاح آیا عالم محیطی دارد و یا محیطی ندارد و به همین دلیل وسط و مرکز هم ندارد، همه جا مانند مرکز است و اگر میلیاردها میلیارد سال نوری حرکت کنیم از نظر پیمودن فضای بی منتهای عالم مثل آن است که سر جای خود ایستاده‌ایم؟

بدیهی است که این مسأله را با احساس و تجربه نمی‌توان تحصیل کرد، فقط براهین فلسفی یا ریاضی می‌تواند راهنمای ما باشد، و احیانا مسائل تجربی شاید بتواند مادّه برای برخی براهین فلسفی یا ریاضی واقع شود.

حکمای قدیم عموماً طرفدار تناهی ابعاد عالم‌اند. علمای جدید در این مسأله وحدت نظر ندارند و برخی این مسأله را جزء مجهولات غیر قابل تحقیق می‌دانند، ولی برخی دیگر از اظهار نظر خودداری نمی‌کنند. اینشتاین دانشمند بزرگ فیزیک جدید در عصر ما طرفدار تناهی ابعاد است.

حکمای قدیم براهین زیادی بر تناهی ابعاد اقامه می‌کنند. یکی از آنها برهانی است که معروف است به «برهان سلّمی» یعنی برهان نردبانی که در سه شعر بالا بدان اشاره شده است.

فهرستها

فهرست آیات قرآن کریم

فهـــرست احاديـــث

فهـــرست اشـعار عربـی

فهرست اشعار فارسی

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی
کتب، نشریات، مقالات